

شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الدين عمـر النسفي نفع الله بعلومهما آمين

﴿ مذيلا بحاشية العلامة الخيالي ومهمشا بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية
لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه
بجوار المشهد الحسيني بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحى سبله * فدونك أيها السارى هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفية * من شرح العقائد النسفيه * أمليته أوان الدعـه * والاسـتراحة عن قتور المطالعـه سالكافيه جادة الايجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ماحمت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لامثل له فى العلى * وله المثل الأعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * وتستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيادى والنعم * ومربى أهل الفضل والحكم * آخذ أيدى العلمـاء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المـآثر والمفاخر * وحاوى الرياسات الاول والأواخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لو لم يدل الوهم صيت جلاله * ماخيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره * وهو العزيز الفرد فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كامل * بحـر محيط زاخر بنواله
فى كل علم عالم متبحر * فى فن حـلم عالم بحياله
سحبان عى فى فصاحة لفظه * معن بليغ البخل فى افضاله
الصائب الافكار فى تدبيره * الثاقب الآراء فى أقـواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما ألفاظـه من ماله
يـتزاحم الأنوار فى وجنـاته * فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذى عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوضح الله غرة العـزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين للآرب * يوجد عليـه أمة من الناس

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام * بأوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الأنام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الأيام * هى أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبى الامى عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صححوا الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعـد العقائد عن الانثلام ﴿وبعـد﴾ فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوى المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفراينى عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائدهى أتم الزوائد * وهى التى تقـود الى تدقيـق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيهاء رائد لمن اعتاد الارتداع عن الخيالات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقـله الوافى بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافى عن كـدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * كأنه شمس بهم: أنهار خمسة صافية لسر لماسادى * ولا ركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعانى الابحر آبادى *

فإياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الأوهام * ولم يغلب على نهارك شوب سحائب أسحار الشبهة الظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك لجامع فضلك ولم تسكن من فضلاء الاتام * فان الكلام هناك درجات أخرى * بل هو أحرى بأن يتلو شاهده سبحان الذى أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أقم * فما نالنا الا الظاهر * وليس عنا ما يسنده الينا فى الظاهر * انصر نايا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا فى الدنيا مسافرا أخرجنا عنها كالمسافر * قال الشارح ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ متبركا ببركاته ثم قال (الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل و ببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء فى رواية كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى قليل البركة وفى أخرى كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع . بين أئمة ذوى قدر فى غاية الارتفاع . وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتداء ين بأمرين فيندفع بأن التنافى بين الابتداء ين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الأمر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى التبرك فيه ثابت لهما الا انه اشتهر أن الابتداء بالبسملة حقيقى و بالحمدلة اضافى لأنه غير مطابق للواقع . وتقديم البسملة لتقدمه فى الكتاب . وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو للملابسة ولا استحالة فى الابتداء بشىء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تتحقق فى الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزءا أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفى الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شىء منهما جزءا من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشىء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزأين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا أول . ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزءا (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره . والظاهر أن التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه . والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه . فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به وهو لك أن تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أى المتوحد للأشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لأفعالهم . ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته . وقد يجاب بأن المراد التوحد بالصفات المتناهية فى الكمال بمعنى أنها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لأنه فى الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته . يقال فى وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن الاشياء والواجب متشاركة فى الماهية متميزة بالاحوال و الاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد بها ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى فيه تقريرا لتخصيص الحمد به (قال الشارح المتقدس) أى المتطهر يقال تقدس أى تطهر (فى نعوت الجبروت) أى فى أوصاف الكبر أى أوصاف الكبر وهو الرفعة فى الشرف والعظمة

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس فى نعوت الجبروت

يسقون منه الطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب الأمل فى برج شرف الحصول * والله ولىّ الاعانة وكفى به وكيلا * قال الشارح النحرير * عامله الله بلطفه الخطير * بعد ما تيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثى الابتداء . وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور . ولك أن تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك أن الاستعانة بشىء لا تنافى الاستعانة بشىء آخر أو للملابسة ولا يخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشىء على وجه الجزئية و بذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءا و يذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه أى تفرّد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات أو الذات

(عن شوائب النقص وسماته) أى علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد أن التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع. وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفى الشريك فى هذه الأمور وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لأن ما ينزل عليه يعود الى غيره لأنه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أى المنصور فى دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أى الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها. ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة أن الحجج هى المعجزات والبينات الأنبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد. واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه و واضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام و يحتمل الرجوع اليه تعالى. قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد أن آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث (قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا فى ذلك أثرا. والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور فى كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبى عليه الصلاة والسلام داخلون فيه

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه و واضح بيناته * وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته * و بعد * فان مبنى علم الشرائع والأحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام *

الجليلة على نهج حصول الصورة. و يحتمل أن تكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال فى شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى التكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء. و يجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل أخلاق ثيابه (قوله و بعد فان) هذه الفاء اما على توهم أما أو على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع أما كما وقع فى عبارة المفتاح فى أواخر فن البيان (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى

(قوله هداة طريق الحق وحماته) اما وصف للآل والاصحاب أو الاول للأول والثانى للثانى * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله و بعد) أى أما بعد بدليل الفاء. وأما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم أما وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بكون ما بعد الفاء أمرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء أنه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فأكرمه وجعل الرضى قوله تعالى «واذ لم يهتدوا به فسيقولون» منه ولا اشكال فى عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضا تحتمل الانشاء بأن يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة. ومنهم من قال الواو عوض عن أما وليست بعاطفة (قوله فان مبنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا و بالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فمبنى تلك المسائل التى عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم * و وجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التى تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين و بعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى الاعمال اذ لا تصح بدونها * ولا شك أن مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والآثار بها والأحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول. قال فى شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها. والثانى ما يقصد

هوعلم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفى * أعلا الله درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد

وهى الأساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية. و يمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (**قوله** هوعلم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى و يمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر. وقوله المنجى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده. والغيهب مااشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (**قوله** نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة . والاملال هو بمعنى الاملاء . وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة (**قوله** فى دار السلام) أى الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول

بالعمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية تو قفد دون علم الفقه لها. وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة الان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها و يتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا و يتجه عليه أن كونه مبنى علم الشرائع والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى * و يجاب عنه بأنه ترق فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من سياق اللفظ فيها كما فى الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى أنه مبنى العلم ومن الثانية أنه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الأولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هوعلم التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولتنبيه على ارادة المعنى الاضافى قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالثانى أشهر على أن فيه أنه يوهم أن الوسم بالاول أشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجى) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات و بكلام نفاة الصفة (وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولاشك أن ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الأدلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة . فان قلت من العقائد السمعيات التى لاطريق لها الا السمع والسمع قد لايفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم. قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لأنه اختصر من كتاب كالتخليص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك أن تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض. ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفواسد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به. واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لايخفى على أهله. واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى مايستضىء منه ففيه مدحه بأنه يضىء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الأتقياء ففى اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الأعراض والأمراض ولأنهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتم * و يحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضاف هى اليه من أسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفى لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف واضح. والفرائد جمع فريدة

وهى الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها فى الصدف أو ظرف الصيرفى على ماقيل أو لانفرادها فى بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ما العقل عليه دليل. والدر جمع درة. والفوائد جمع فائدة وهى ما اكتسبته من علم أو مال. وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد. وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر فى ضمن جعل ما فى مختصره دررا وفرائد (قوله فى ضمن فصول) يعنى به فى ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لأنها تفصل بين الحق والباطل أو لأنها تفيده، ما نيها مفصلة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا فى توجيه فصل الخطاب. والأول هناك الراجح المستطاب. ليكون قوله وأثناء نصوص افادة لا اعادة وقوله هى للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكى لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر. والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لحنا. وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح. وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهى مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه الكلام فى تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه فى ضمن التنقيح أى نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام فى توضيح) يحتمل ارادة تنبيه فى غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد فى ضمن التوضيح يعنى لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح. بل بتوضيح لو لم يكن (٦) لبقى المرام خفيا غير لائح. وغب الشىء بالكسر عاقبته. والكشح الجنب وطى الكشح عن الشىء كناية عن الاعراض عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة. والأرجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى * والتجافى التجاوز. والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط. والاطناب يقابل الايجاز. والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ. والاطناب بدل من طريقى الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه * وقيل ملاحظة العطف على سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا أنهما أعربا بجعل الطرفين لتعددهما فى حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففى اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون فى اعراب جاءنى القوم واحدا واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف. ويحتمل أن يراد نيل العصمة فى الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح أن فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبى بتأويله بيحسبنى وهو خبر أو على جملة وهو حسبى ورده السيد السند بوجوه * أما أولا فبأنه عطف على حسبى بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس * وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فى ماله محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكى اذ لا مجال للعطف فى المحكى بل هى للحاكى * وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبى لانه حينئذ جملة خبر يتعلق خبرها جملة انشائية لانه فى تقدير هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتدا الا بهذا التأويل كما هو المشهور التحقيق الحق * واعترض على الثانى من وجوه بأن نعم الوكيل فى الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا أو على حسبنا الله بتقدير

* فى ضمن فصول * هى للدين قواعد وأصول * وأثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسئول لنيل العصمة والسداد * وهو حسبى ونعم الوكيل

لأهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف اليه تشريفا. ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب. وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجرّ مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد التبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدا محذوف (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا

وهونعم الوكيل فكيف يجزم بأنه ليس العطف من المحكى ﴿ ويمكن دفعه بأنه ليس للمترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية لانه لواعترف به لم يمكن لاعتراضه موقع ﴿ ويمكن أن يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبى بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخبر فكما يجب فى جعل الانشاء خبراهذا التأويل يجب فى عطفه على الخبر أيضا ﴿ ومما يزيد أنه عطف على جملة وهو حسبى وهولانشاء التوكل و ينتقل الكلام حينئذالى عطفه على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد و يحتاج الى جعله انشاء مدح. و بعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) لايخفى أنه ينبغى أن يراد بالحكم هنا ماسيأخذه فى تعريف الفقه وقدحقق فى التلويح أن المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أوسلبا وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق فاسدوعلى الحكم المتداول بين الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أوالتخيير تعسف نشأمن صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح ﴿ والمراد من الشرعى مايؤخذ من الشرع لامايتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات. واحترز به عن الأحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع كالأحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها فى علم الشرائع والأحكام وعن الأحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات. والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التى هى كيفيات وأوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد أنه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها ﴿ وانما اختار فى تعيين الفقه التعرض بطرفى أحكامه وفى تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذى هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الأول فرعية وعملية وكون الثانى أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض بهما. وتسمية الأولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا أواعتدادا اذ لاعمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه فى الآخرة دون الكلام ﴿ وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثانى فانه من البدعات ﴿ و ينبغى أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لايتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق و بالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اماوامالعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره ﴿ ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه فى قوله منها مايتعلق الخ كلة منها لامايتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال مايتعلق وأنه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف (قال والعلم المتعلق بالاولى) امابمعنى

﴿ اعلم ﴾ أن الاحكام الشرعية منها مايتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها مايتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى

على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر أيضا. و يرد عليه أن المراد بالجملة الأولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر. وأيضا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية. ورده بعض الفضلاء أيضا بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه أى وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالأولى ثم قال وأيضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب و يدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكى اذ لامجال للعطف فيه الابتأويل بعيد لايلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله. و يرد عليه أنه يحتمل أن يكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتدا فى المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع و بعد تقدير المبتدا فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب وأخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد فى الأول أوالتأكيد فى الثانى أو يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الأول ووجهه ظاهر أوالثانى فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية مايؤخذ من الشرع لامايتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لاتتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالأمر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس

اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه. و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوي في معرفته المبتدئ وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام و بين الفقه فيجعل الأول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما أنه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به و يحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع أن شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضا لا يستفاد الا من جهة الشرع. وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها (٨) التي يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول و بالله التوفيق

يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها و بالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده

العمل في الأولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك. وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل و بالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله و بالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا. و به يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى أن له مباحث أخرى أما عند من يقول بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية

الاشبه أن تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والأنبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف فيه الأديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله و بالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا الا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرورا لأن المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في أنه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع عنه وأجيب بأن هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات و بهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد. و بهذا تبين أن من مسائل الأصول ما هو من الأحكام الشرعية لأن حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع و واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل و بين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيهما وأن من قال الأصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذ من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الأول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب و بالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر و يصير بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة التوحيد

وسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيه أن الموجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على ان فى التوحيد نجاة عن فساد الشرك بالصانع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته أجل و بهذا اندفع مايقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الأحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لاتخرج عن بحث الصفات ما لا و بحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على أن المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد و بحث الصفات فخرج منها ماعداها من النبوة والاحوال والأفعال . وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها و يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من أنه كيف يكون له شرف وهى بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء

عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغى على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل الى البدع والاهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع الى العلماء فى المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول ، وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبه بأجوبتها . وتعيين الاوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات

الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الأوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال تدوين هذا العلم لم يكن فى عهده عليه الصلاة والسلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين، ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ماعطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أى هذه الأمور بسبب استغنائهم لا ماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمن مالك رضى الله عنه دوّن فى الفقه مع أنه من التابعين

عقائدهم بركة صحبة الصحابة. وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول فتفطن. و بالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين عن تدوين العلمين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعنى كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين

العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ماتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا. ولا يحتاج الى الدفع بأن قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعنى فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين. بقى ان حدوث الفتن والبغى كان فى زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء ومايتبعه * قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له. ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس أثرهما (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين فى الجواب فهى ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بأنه لرعاية السجع . والفتيا والفتوى بالضم والفتح ماأفتى به الفقيه كذا فى القاموس. والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لأجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للأحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة. والمراد بالأصول الأدلة دون القواعد فبيانه على ماأظهرنا تبيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بأنه مغتفر فى الخطب

(قوله وسموا مايفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف فى دفعه بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لأهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لأجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة فى أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام أى يشتمل عليها كما يقال التصور فى مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما. وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزءا منه مبالغة فى شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق و بالاتباع أحق. ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة (١٠) كل حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شىء وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال . أطلق الاحكام اشارة الى ان أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضا يستعان به . ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الأصول فان التعرض له فى هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لابد من قيد الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهى للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول فى. وقد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شىء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشىء ور بما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا فى المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها: الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب القاصرين عن الكلام. الثانى انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته . الثالث انه لا يفيد الجوارح لا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا . الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت وهو الكلام الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه . والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة. والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع

وسموا مايفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه . ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى ان

(قوله وسموا مايفيد معرفة الأحكام) ✡ ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها ✡ قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا. وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال . وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب يأبى عنه لكن يرد على أول الأجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا. وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما فى المقلد لا ينافى حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب ✡ فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد ✡ قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الأحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

تسمية كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل. والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكل على حصة منه بمعونة الألف واللام فانه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف باللام. والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء. والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لأن الكلام مسبب القدرة للسببية للعلم. والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم. والسابع من تسمية المدلول باسم الدال. والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله فى الوجه الرابع لأنه أول مايجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لامن العلم والفرق بينه و بين مايليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أطلق عليه أولا والا لغا. اماذكر الأول فى قوله لأنه أول مايجب أن يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به وقوله فى الوجه الخامس لأنه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبى. ومما يقضى منه العجب ماقيل ان الحصر فى قوله انما يتحقق يغنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب. وقوله ولأنه أكثر (١١) العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من

بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولأنه أول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة عد فى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح رحمه الله نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه موروث القدرة (قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أى أولا اذ لولم يقيد به لضاع اماقيد الأول فى الأول أو ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لاشركة فى كونه أول مايجب حتى يختص للتميز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه أيضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى مايفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام

الفقه محل ترددود فعه بأنه لانزاع فى الفقه لأن لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية مبنى على أن بعض الأدلة القطعية ليست الا الأدلة السمعية و بهذا اندفع مايتوهم ان هذا ينافى مافى شرح المواقف ان العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ مايتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لاو كون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لاينافى كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع * ولا خفاء فى تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على مافى القاموس. والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا اشارة الى مايفيد معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات. والتسمية بالكلام للموقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ماذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه للموقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضا (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان اليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض بهم فى قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير. وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى ان المقصود ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولا تفى به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم. والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم مايبين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لا أن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لأنه لا تسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره. والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لا أن معظم

الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أى تنحى جانبا كذا فى القاموس. وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفى المقدمة اعتزله «بيك سو شد ازوى» فالعربى اعتزل عن مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن لجعل العربى على وفق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب. والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أى ثبت وأقره وقرّره فيه أى أثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لأطفال المشركين على ماقال بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ماقاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يخلد فى النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على مانقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس اختلفوا (١٢) فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقى الاسماء مختلف فالحق الأخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن فى أنه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل شهادته فلا

لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصرى رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القديمة عنه

السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم. وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن

قال الشريف المرتضى على مانقله الشارح عن كتاب الغرر فى شرح الكشاف فى تفسير الآية المذكورة: واصل مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزال لأنه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أباهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة. ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك. وقيل لأن قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه و بين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه) فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض والالطف على الله تعالى. الثواب وهو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الأطفال والبهائم على الآلام التى وصلت اليها هذا كلامه. ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى والعدل ضد الجور وماتقرر فى النفوس أنه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور والمعنى

ماتقرر فى النفوس أنه مستقيم واما انهم أصحاب العدل النير الجائرين أو الثابتون على ماتقرر فى النفوس أنه مستقيم. ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر بقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان (قوله ثم انهم توغلوا فى علم الكلام) فى القاموس أوغل فى البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق. والتشبث بذيل الفلسفى كناية عن دناءة رتبتهم ووسفالتها فى الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفى قوله فى كثير من الأصول زيادة توبيخ اذ بناء الأصل الاسلامى على الفلسفة التى تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ. والأشعرى أبو قبيلة من اليمن لأنه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الأشعرى من الصحابة. والجبائى منسوب الى جى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لأن أبا على وابنه أبا هاشم منها الا قرية قرب بعقوبا ولا قرية بنهروان منها أبو محمد بن على بن حماد المقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبى العز كذا ذكره القاموس. وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره فى ثلاثة اخوة يجرى فى كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أى منقاد للأمر ولا عاص لأنه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أى فى الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا ولا مستلزمة له كيف والصغير فى الجنة مع أنه ليس بمثاب (قوله والثانى يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فأدخل الجنة) يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك أن تستغنى بتفريع قوله فأدخل الجنة عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أى طعنت فى السن (قوله فبهت الجبائى) البهت كالنصر الأخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الأشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى ويمكن الزامه بأن الأصلح بحال العبد أن لا تقع عنه معصية وأن يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشىء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته. قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الأصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الأوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الأصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى فله أن يقول الأصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الأصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له أولعله كان فى نسله صلحاء وكان الأصلح لهم بقاءه فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الأصلح له ولا تلمنى فيما ذكرت لك مع أن امداد شيخ السنة على أحق سيما وهو أستاذ الاستاذ

ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الأصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى لاستاذه أبى على الجبائى: ماتقول فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الأول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيرا وما أبقيتنى الى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب انى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا. قال الأشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الأشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه

فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) * لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب * لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب أنهما محل للثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الأصلح فى الدين بمعنى الأنفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الأنفع

أبي اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سوائي لأني لا أقدر أن أكتم الحق وان كان عليّ وهو خير عصام يعتصم به لديّ فلله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لأنه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة. ولك أن تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لأنه أول من سعى في ابطال مذهب المعتزلة وأحيا ما وردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعني الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى «وخضتم كالذي خاضوا» وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه مسامحة واستخدام. ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج

المنطق لأن مذهبه أن المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الأصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليهامع أنهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين أنه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الأدلة السمعية جزءا منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة فهو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها: شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج. وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية. ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججه براهين مؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل لقول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بأنه يعني أن التكلم على وجه التعصب بدعة. وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ

الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات

جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه. وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشأم وأكثر الاقطار. وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي. وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف

والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الأولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكأنه أراد أن المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعي كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع أن الصحيح ثم بها والاظهر أن تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لاثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولاحاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى أن التنبيه لايخص وجود مايشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس مايشاهد. هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الأشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية (١٥) فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة

في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر أن المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل أن يراد أهـــل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يشير الى أن الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق

(قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه. وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الأول يناسب المعنيين الأولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب. ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه. والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع مافي الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق فبناء مابنى على هذا الاحتمال كالرقم عـــلى الماء والتمسك بالخيال. ثم الحق من أسمائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتعبير على الأول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الأشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وماجرى عليه الجماعة ولم ينصر فوا عنه لداعي العقل ماأمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع يحيط بما لايحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بأن المطابقة) تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولاذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى

الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع و تجعل أصلا للواقع فى الحق مبالغة ليست فى الصدق ففى هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الأشياء ثابته) لم يقل الأشياء ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقائق أى مابه الشىء شىء فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشىء وماهيته مابه الشىء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما أو أن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من أنه تطلق الماهية غالبا على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليهما مع اعتبار الوجود. هذا قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقائق الأشياء تنبيها على أن حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى تكلف كما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عما هى لكان أقل اعلالا. و بعد فى صحة الحاق ياء النسبة بماهو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب الى لفظ ما وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله مابه الشىء هو هو مابه الشىء هو الشىء بمعنى أمر باعتباره مع الشىء يكون الشىء هو الشىء ولا يثبت باثباته للشىء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشىء واثباته للشىء يكون الشىء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت ما معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك. و بهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشىء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد و يكفى مابه الشىء هو أى مابه الشىء الشىء لانك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لافادة أن مابه الشىء ليس الا الشىء وليس ضميرا راجعا الى الشىء. ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد أن هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد و بمتعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشىء وليس بشىء فان هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به الشىء بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث القول فى جواب ماهو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب

تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشىء وماهيته مابه الشىء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

والعقد المطابق (قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أى ثابتا متحققا وأما المنظور أولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشىء على ماهو عليه وهذا أولى مما قيل سمى الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف الحكم الا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح فى نظائره. ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله مابه الشىء هو هو) * لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول الفاعل مابه الشىء موجود لا مابه الشىء ذلك الشىء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشىء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود و بين مابه الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول و به يظهر أن الضميرين للشىء وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضى اذ الضاحك

مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض . وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة و باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة

ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا . ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان أخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضا. قيل عليه يستفاد منه أن الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الأخص . وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم . انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام . وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضا وجوابه اختيار الاول . ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد و يمكن اختيار الثاني بأن يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا (قوله و باعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص . وقد يطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الأشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناشئ

مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل أن يراد الامكان الخاص وأن يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان بمعنى ما ليس بماهية. وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بأن يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب . واما أن يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض و يتجه عليه أنه يستفاد منه أن العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الأخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها بالكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج أنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما التصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم أن يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلا ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه أن يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر أن يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وأن لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما أنه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فمما لم يقل به أحد (قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في

المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق و يمكن أن يدفع بأن المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزءا منه و بالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور أنها نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم. وقال الناشي أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز. وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم. وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت أعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الأشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل. ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وأن استعمال الكون ناقصا وتاما يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على أن معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا) هذا متفرع

على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تخص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر وأي افادة أقوى عما هي مع منكر للحكم المنكر * قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الأمور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف و يمكن دفعه بأن قولنا الأمور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الأفراد بالأمور الثابتة وأما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع و بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد به أن ما نعتقده) حاصل الجواب أن المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الأمر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد. وليس المراد أن حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الأشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى. ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي و بحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقاد نا مختصا بنا (١٨) بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل وأما قوله ونسميه بالأسماء فلا مدخل له في الجواب

* قلنا المراد أن ما نعتقده حقائق الاشياء و نسميه بالأسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله

عما سبق والمنشأ مجموع الأمور الثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود. والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أي

ولا يظهر لذكره مرجع ومآب. ولك أن تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي أن الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الأمور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى ليس على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق. وأما أجوبتنا الثلاثة التي أجبنا لك بها فانما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أنا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلي التي تنتثر من الغواص المكثار. لحمل الدرر من أعماق البحار. فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار. وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلق السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا. ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود. وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه و بهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا بمحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نفيا للتأويل اشتهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو أن معنى شعري شعري أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة. وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الأعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت. ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا يزال معه بالاعتصام

(قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الأشياء لها اعتباران أحدهما كونها ماهيات للأمور الثابتة في نفس الأمر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الأمور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي أن يعلم أن للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى أن حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما أن دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادنا بها ردا على العنادية والعندية. وقال العلم بها متحقق ردا على اللاأدرية فيكفي لمرد دعوى التصديق بالأشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لأنه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل. مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لأنها راجعة الى قوله حقائق الأشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن يراد العلم بجنس الحقائق الا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه. وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها

---

* أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى. وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق

ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول. وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر. ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر التبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لأن معنى العهد ارادة بعض أشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا. ويرد عليه ان شعري شعري كذلك. واعلم أن الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام في العلم لاستغراق الأنواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالأحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق. وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لأنه غير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق أن المراد ما نعتقده حقائق الأشياء فيكون معلوما لنا البتة * لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه * لأنا نقول لا دليل على هذا التقييد مع أن تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد. وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد

(قوله ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد أن كون الغرض منه الرد ينافى ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لأنه لا تنافى بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيده بناء على أن الأحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشىء لأن سياق الكلام واضح فى أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال فى القطع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لأنه ينفيه قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» وذلك غير خفى على الحق بتفسيره. هذا و ينقدح منه أنه ينفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم أن لا علم لعامة الناس، فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم أنه تطويل لأن قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه أن المراد أنه رد على القائلين بالشك فى الأشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفى العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك أبدا فى

ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أى لطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الأول وطائفة الحكم الثانى كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الأشياء) وانكار حقائق الأشياء يستلزم انكار ثبوت الأحوال لها لأن ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الأشياء بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة فالاظهر أن تحمل الأشياء فى قوله حقائق الأشياء ثابتة على المعنى الأعم نعم لا يشمل انكار حقائق الأشياء انكار القضايا السلبية و يتم قوله فالأظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لأنهم يعاندون و يدعون الجزم بعدم تحقق (قوله

نسبة أمر الى أمر آخر و يمكن أن يقال سموا عنادية لأنهم تمسكوا فى مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها فى نفس الأمر وهو المتبادر فلا تثبت الأشياء الا فى الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى أن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع الصوبة على أن الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد. ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبى حنيفة كذا ولا يخفى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت فى نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا فى الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شىء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شىء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع أنه ليس كذلك لأنهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكأنه أريد بالشىء هنا المعنى الاعم من الموجود. وقوله و يزعم أنه شاك مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد و يظهرون من أنفسهم الشك فى كل شىء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه أن القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لأن منشأ انكار ثبوت الأشياء لا يوجب الانكار بل الشك لأن وجود معارض

والجواب أن المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشىء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الأشياء و يزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها و يزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشىء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شىء ولا ثبوته و يزعم أنه شاك وشاك فى أنه شاك وهلم جرا

البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب أن المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون فى ضمن ما نشاهد من الأعيان والأعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الأعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شىء من الأشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك لأنهم يعاندون و يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما الى أمر آخر فى نفس الأمر و يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة و به يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والأظهر أن تحمل الأشياء ههنا على المعنى الأعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه و باطل بالنسبة الى خصمه و يستدلون بأن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على أن المعانى تابعة للادراكات (قوله و يزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك

لشكل قضية لايوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا ان يقال يفيد الاسعه بعونه ماهو مطرود من الطرق ضعيفه و ... مالادليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولأن كون السكر مرا فى فم الصفراوى لايوجب كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده و يمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم. وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لايمكن أن يكون فى العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله لنا تحقيقا) أى لنا فى اثبات دعوانا لا فى رد دعواهم حتى يرد أن النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغى تقديم دليلهم على هذا الكلام على أنه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان و بعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به اما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد واما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء فى نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لأن الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن فى صحته فى البيان خفاء الا أن يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى أن الجزم ببداهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لأنه غير داخل فى العيان لأنه ظاهر فى الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامى مع أنه لامناظرة معهم كما سيجىء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر أن لنا

وهم اللاأدرية لنا تحقيقا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان و بعضها بالبيان والزاما أنه ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات

(قوله ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت) يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام أن يقتصر على الشق الآخر و يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات و يوجه الالزام بأن النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة فى الخارج و يرد عليه أنه لاوجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفى ✡ لايقال ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود ✱ لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لايستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه تأمل وقال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل اللاأدرية وحاصله

مايلزمهم وأن عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامى لاينافى ماسيجىء أن الحق أنه لامناظرة معهم ولاحاجة الى أن يقال فى دفع التنافى ان قوله والحق أنه لامناظرة معهم اشارة الى أنه لافائدة لذكر الدليل الالزامى وأن ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة. ومما ينبغى أن يعلم أن الدليل الثانى أيضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالأول فى أن الأول لمجرد التحقيق. و بهذا تحقق أن قوله الزاما ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت) أى ان لم يتحقق نفى جميع الأشياء بمعنى أن لايتحقق شيء من الأشياء فقد ثبتت أى جنس الأشياء اذ قد عرفت أن المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لاثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه أن ضمير ثبتت الى الأشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفى الأشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لايستلزم ثبوته ومن البين أنه كما يلزم من عدم تحقق النفى ثبوت الشيء بناء على أن انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفى بناء على أن نفى تحقق النفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما أن تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الأشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم أن لايتحقق شيء وأن لايتحقق النفى اذ هو شيء. واذا بطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولايخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ماذكره فى شرح المقاصد أنه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد ثبتت فى حد ذاتها والا تحقق النفى وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور أن هذا دليل اللاأدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللاأدرية فلا ضميمة ودليل نفى الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة أن

مالادليل عليه ليس بثابت لأن الأصل العدم ودليل أن للأشياء ثبوتا ثابتا للاعتقاد مما لاينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلايهم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشىء فى نفسه. قال ناقد المحصل الحق أن تسطير الكتب الكلامية بأمثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شىء منها اذا لاح لهم فى بادى الرأى ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على أنه ينبغى أن لا يعتمد على ما يبدو للعقل مالم يتأمل حق التأمل لأنه وقع للعقلاء ماوقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يعنى بالشىء فلا يعرف وجه الصواب و يغلط كيعلم والغلط بالطاء فى الحساب وغيره أو هو فى المنطق وماهو فى الحساب بالتاء كذا فى القاموس. ومن البين أن اطلاق الغلط من اللاأدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبته للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بأن الغلط مكثور وأن العنادية لايمكن أن يحكم بكون الغلط مكثورا لأن أكثر الأحكام غلط على رأيه اذلا ثبوت لشىء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى الحلو مرا غلطا لايصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسى والبديهى والضرورى والنظرى فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق العطن ومن لم ير الا واحدا من كثير كان فى غاية العلن ولم يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لأنهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطرى فان الفطرى لايرى الواحد اثنين كما بين فى محله وقوله اثنين مصدر أى يرى رؤية اثنين وكذا مرا أى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لأن الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى

اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) وأحد المخالفين غالط فلاأمان فيه وتعرض شبه فيفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة فيكون فى معرض الغلط لاحتمال أن لاترتفع الشبهة أو يغلط فى رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف. والخفاء فى التصور لاينافى البداهة. ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا ههنا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند أحد خفى عند آخر أو نظرى فلا بديهى يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذى لاطريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن أن يلزمونا فاليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاتنافى حقية بعض النظريات) فيه أنه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية و يدفعه أن المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن أن يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم) فلاينفع التحقيق ولا الالزام لانه لامعتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند اللاأدرية منهم خيال ووهم لاحقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ماذكره الشارح فى الزامهم ليس بشىء لانهم لايعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة الحقائق فثبت بعض مانفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لايعترفون أى اللاأدرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقى والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك أن تقول لايعترفون بالشك أيضا بل يقولون انا شاكون فى أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد المعلوم اليقينى وفيه أنه يكفى للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد

والحس قد يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء. قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف أو لخفاء فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاتنافى حقية بعض النظريات والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به

انه لاوثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لااثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافى الكثرة * قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضا على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافى الكثرة فى نفسه (قوله بانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل

مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أى محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به أى يتضح و يظهر ما يذكر و يمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

ههنا سببا عاما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله و يمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو مايكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لايحتمل النقيض) أى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز فى التصوّر والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصوّر والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) فان المعانى ماليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على

(قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لايلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد أنه غير مجوز والطلاق الحكمة وهو العلم بالأشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لاحكمة عندهم الاموهة اذ كل مايسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أوأمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلاعلم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أى محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم و بناء الكناية على ما اشتهر أن المرء لايزال عدوا لماجهله (قوله وأسباب العلم) لماأثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس و بداهة العقل أوالنظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح تحقق العلم بحقائق الأشياء وانما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شىء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من أسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه أنه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله لالخلق ولوفسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ فى تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط فى التجلى لايقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرفه عن الحقيقى قوله صفة واكتفى فى بيان التجلى بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه آخرا على أنه لا يصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشىء باسم الدال ونبه على أن المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفى وجود مالم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ماذكره لترجيحه وفى قوله

والتصوّرات بناء على مازعموا من أنها لا نقائض لها اشارة الى مرجح آخر للأول عليه وهو ظهور شمول الأول التصوّرات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض فى التصوّر. وفيه أن اثبات الاحكام النقيض فى التصوّر لا يتوقف على كون النقيض حقيقة فى التصوّر فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض فى التصديق فيكفى فى صحة استعماله فى التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض فى التصور نعم التعريف الأول مرجح حتى قيل انه أحسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح أنه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الأول وقد عرفت مافيه وأن اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بأن يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى أن لا يكون النفى والاثبات علما بل مايوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أى التميز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التميز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة فى امكانه و يحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيدا للعلم ولك أن تجعله قيدا لاسباب العلم أى أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أى أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد أن السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام فى قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب ولا يخفى أنه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق و يصح أن أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى الثلاثة به نعم فى كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى أنه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته أنه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينفى كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفى قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته

والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على مازعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغى أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب

وجه جزئى فعين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والأمر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس (قوله مشكل بناء على أنها لا نقائض لها) أى لتميزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه أن التصوّر غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصوّر فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * ان قلت كل متصوّر لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصوّر نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو فى المتصوّر بالكنه لا فى المتصوّر بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصوّر بأحدهما يحتمل أن يتصوّر بالآخر على أن بناء شىء على شىء فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا و بالعكس والتحقيق أنه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصوّر نقيض اذ لا تمانع بين التصوّرات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شىء رفعه أى سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المنطقيين محمول على المجاز وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط فى العلم و بعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعد فحصل منه صورة انسان وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشىء من ذلك الوجه والتصوّر فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته)

ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية أنه قال صلى الله تعالى عليه وسلم «من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان» (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤوفة فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة. هذا وفيه بحث لان الحواس المؤوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أريد بالأسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الأسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم أنه كذلك لا لأنه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الأمر يستلزم الحكم بأنه واجب والنهي يستلزم الحكم بأنه ممتنع. بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان أو مركبا فهو من أسباب العلم وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات. وفيه أن العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معها بالذات لان قوة الشيء لا يجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه. وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد أن العقل آلة غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ماسبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزا فتأمل. ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس. ومما يقضى منه العجب ما قيل * فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه. هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور: السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لان ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية «من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه» (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطا من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا

(ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك. والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات

أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

أن يبالغوا فى سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم. وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف ثبوته على معرفة صدق خبر الرسول. ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع وتتأيد به وان لم تتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها. والحق أن يطوى الكلام بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء: الحواس والخبر الصادق والعقل، فانه بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة، ففى بعض الأحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما. وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص. وفى بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لا نتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضا. وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر

☆ قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بأن لنا جوعا وعطشا وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس

الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الأفعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هى من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن فى القاموس حسست الشىء وأحسسته أبصرت وعلمت الا أنه لم يخطئ الجوهرى فى جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكأنه غفل عما فعل والاظهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات لا الفلاسفة خمسا أخرى. وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع ☆ وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر. ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطى أى وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام. ومنهم من قال ليس فى الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى الا ما فى بعض الأحاديث ان الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الأصوليون فى كتبهم وقد أوردوه للتوضيح والكشف وغير ذلك. هذا وفيه ان أخبار الشرع كثرت فى ان الروح تخرج من أعماق البدن فلو لم تكن حالة فى البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل فى المادى وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادى نعم ايراد الأصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغى (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لأن سببية السمع للعلم أكثر من البواقى لانه مما ينتفع به فى السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع. ثم ذكر عقيبه بواقى ما يختص

بالرأس على ترتيب الأعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لأن الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة و يشتركان في توقف عملها على التماس. والصماخ خرق في الأذن و بالسين لغة كذا في الصحاح. واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل. والظاهر هو الثاني. وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة اودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان) فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم يفترق الأيمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتأديان الى العينين.

أن الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به

لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام (قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم ينفذ الأيمن الى العين اليمين والأيسر الى اليسرى (قوله والحركات) * لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لأنا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين في آنين أدرك العقل منه السكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لأنه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمى محسوسا

قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لأنه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض أيضا بأن الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة الناتئة واعما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطبلة ثؤلول في وسط الثدي والخيشوم أقصى الأنف والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محلها واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أو عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج. ثم نقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كذا في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة به والبرودة فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار

(قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد ماذكره الشارح يفيد انه لايدرك بدون الحاسة مايدرك بها وكأنه لم يتعرّض له لأنه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف و بكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل أليست الذائقة) الظاهر أن يكون ايرادا على ماذكر من أنه لايمكن أنه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال أليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز أورد ليبطل. و يحتمل أن يكون ردا على المخالف في الجواز أورد ليدفع. و يمكن الايراد بأن اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أي المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وماذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لايعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها. ومعنى مطابقة النسبة ولامطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء عن شيء فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لاتطابقه أن يكون لها خارج لاتطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج عبارة لاتطابقه اذ خارجه عدم الثبوت. وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع مايطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع مايطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب و بهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الأوهام و بالانشائيات لأنه ليس لنسبتها خارج يطابقها أو لايطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة و يندفع أيضا ان بضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي ور بما يطابق أحدهما دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لايكون خارجها الا مافي هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الأخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدي بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه متلبس به من ثبوت المسند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ماهو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لأن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه ومازيفه

(و بكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (يوقف) أي يطلع (على ماوضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لاتطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق

لتأدية الاحساس بشكل الأعمى الى ادراك عماه (قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به) أي على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الأوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما

كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أى الاعلام بنسبة تامة وماذكره من وجه البعد يهونه أن النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أى ادراك أن النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن ههنا يدبه أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذى هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة. ودفعه بأن وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع مما لا يغنيك. نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شىء. فى القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كأنه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى أنه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لأنه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح

الى أن المراد بالتصور والتجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حجر فى التصور لأنه يتعلق بكل شىء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذى لا يخرج عنها شىء. وقد زاد فى الطوالع قيدين: أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر فى المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يعجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافى كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشىء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة. ولك أن تريد عدم الشبهة فى أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعنى أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم ان كون الخبر المتواتر أمرا موجبا للعلم الضرورى كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضرورى لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبى لا يهتدى لطريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم للصبى بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضرورى و بين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضرورى تنافيا. والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما فى الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الأزمنة لكن عطفه عليه فى غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الأزمنة الماضية كما أنه يكفى العلم بالملوك فى البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد

الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف و فى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والاول أقرب وان كان أبعد فههنا أمران أحدهما أن المتواتر موجب

عبارة عن الاثبات والنفى وأما الموضوع وهو الأوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع و يقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الأول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أى الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أى ما يصدق و يدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة قيل عليه العلم

لأن كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت فى الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله فى الأزمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا فى الأزمنة الماضية * قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين فى جميع الأزمنة. ولك أن تريد بقوله فى الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بأنهم كانوا فى الزمان الفلانى وكذا بقوله فى البلدان النائية فيكون أمثلة العلم فى المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب. وقوله فهنا أمران يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجبا للعلم الضرورى ضرورى الى أن المقصود أن ايجابه للعلم ضرورى وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى وقوله وأنه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو فى حيز الوجدان وقوله وأما خبر النصارى لا ينافى ما فى التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جدا. والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى بتأبيد دينه على ما فى خلاصة الطيبى والا فتأبيد دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر وقوله فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون فى زماننا لكن لم يعلم كثرة الشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على أنه شاع الكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهى فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفى فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانيا بوجوب المانع وللحل طرق منها أن يمنع أن خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهى اجتماع أفراد الجزم الى اليقين الكذب

للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس الا بالاخبار والثانى أن العلم الحاصل به ضرورى وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا

مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله وأما خبر النصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل بتقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما أشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بختنصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق أن اجتماع الأسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم

ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم يلزم أن لا يوجد التواتر من غير أن يكون رسول ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لأنه نفس الآحاد فليفد الآحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الأخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك أن هذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح فى تحقيق الخبر المتواتر لأنه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لأن قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة بأطراف الكلام. وقوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع أو نقض اجمالى بعد التفصيلى (قوله كالسمنية) أى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف. وفى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل. وذكر فى المواقف لمنكرى البعثة

سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجرى فى المسائل اليقينية. والجواب بالتفاوت فى الالف والعادة ماذكره فى الطوالع وقال الاصفهانى الأولى فى الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما، وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذى ذكره الاصفهانى يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه. وكلام الشارح يعمهما. والتفاوت فى الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وأن يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثانى خبر الرسول الخ) أى الخبر فى الأمر الدينى ولذا قال عليه الصلاة والسلام «أنتم أعلم بأمر دنياكم» وخالفه ذو اليدين حيث قال فى جواب قول ذى اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا وفى قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد صلى الله تعالى عليه وسلم. وقوله المؤيد أى الثابت رسالته اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لا زائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد. وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك أن تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لا فى أمر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيدا. وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه أعم عما اعتبر فى المفهوم فظن أنه تعريف بالنوع ظن سوء يفضى الى تخصيص الحكم بالنوع غير كاسب عما سوى الماهيات الحقيقية.

ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام. وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد) أى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه

الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبى لكن الجمهور اتفقوا على أن النبى ﷺ أعم ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه. ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه. ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر

وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى يجعل الرسول والنبى متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن تكلف أن المراد أن الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الأمة منحصر فى القسمين لان نبينا رسول على أن تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن فى تفسير القاضى أن الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كأنبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبى أعم من الرسول ويدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا. وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبى غير الرسول من لا كتاب له. وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام هذا كلامه. وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضى. وعلى اشتراط الكتاب أن الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة. ويرد على التمييز بالكتاب أن داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه. ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل فى كتاب ألا ترى أن هرون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد. ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه. وأورد على تعريف الرسول والنبى على ما عرفه الشارح بخروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بأن التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع. أقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بأن يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه

أعم والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أى الحاصل بالاستدلال أى النظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات. وأيضا اظهار الشىء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها ألبتة فيكون من ترتيب الأمور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى أن شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم * قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود أى لا ضرورة فى عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعنى فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الأمر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدور كأن يقول المدعى معجزتى أنى أضع يدى على رأسى ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة. وقوله قصد به اظهار صدق الأولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفى صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بأن المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى أن الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا أنه أدرج الاظهار للتنبيه على أن القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع أن كرامات الوالى عدت معجزة لنبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بأن عدها معجزة على سبيل التشبيه. وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب (٣٢) الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها أن يخلق الله تعالى اياها الا انه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لأنهم لم يتنبهوا على أنه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهى ما ظهرت قبل وجود الأنبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أى النظر فى الدليل) الأولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الصورة الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على أن دليلا ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال. والدليل معنى عام وخاص فالأول يشمل الأمارة والثانى يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الأول كما قيل فلأن العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما فى المواقف من أن اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلأن العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبرى الخ الا أن يجعل قرينة على أنه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبرى يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضى أن يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر فى أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه أن النظر ليس فى حال العالم بل فى حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هى جزء المرتب الذى وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبرى دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى المطلوب، لان قيد الحيثية التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتأمل (قوله وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط

القول عن التعريف والشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لأن الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على أن ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة أن الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمج لا يتم لأن المراد بالاستلزام الاستلزام الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الأول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة. ولك حينئذ أن تريد بالقول الآخر أيضا القول الملفوظ وان اشتهر أن القول الآخر لامحالة محمول على

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع. وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني أوفق أما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الأحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا وأما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال

الصورة في الاستلزام * فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول * قلت بل يستلزمه بناء على أن التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الأول. وأما القول الأخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (**قوله هو العالم**) هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (**قوله هو الذي يلزم من العلم به**) المراد من العلم التصديق بقرينة أن التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود واللزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وأيضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل (**قوله فبالثاني أوفق**) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الأول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (**قوله تصديقا له**) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق وأما ما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لأن كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (**قوله كان صادقا فيما أتى به من الأحكام**) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف. هذا في الامور التبليغية وأما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم بها هو أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (**قوله فلتوقفه على الاستدلال**) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا

المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ورد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لأنه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وأن هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في تذكير ضميرلذا انه تذكر أن الصورة مدخلا في الاستلزام وأن المستلزم هو أمر وجداني

ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الأمر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمرا متحققا كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من داخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار أن الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم

بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام أيضا بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به من الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتى به وقيل هي المتبادرة من الاحكام. وبهذا ظهر ضعف ماقيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة وأما فى غيرها فلأنه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذى اليدين وقوله أنتم أعلم بأمور دنيا كم و يجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمدا لا سهوا على ماعليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر أن خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول ﷺ هذا هو الظاهر و يحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو فى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره ﷺ استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص. والأقرب أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة التيقن وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الأدلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر. هذا واعلم أنه ليس فى كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب. وقوله فهو عام بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم و يحتمل أن يكون مقصوده العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضرورى أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض والثبات أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك. فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شىء منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات لان الثبات يغنى عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغنى ولا يسمن على أن المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد. وبهذا اندفع أيضا ما سبق من أنه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالى وأنه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى. ولا يخفى أن قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف. وبهذا اندفع أنا لا نسلم أنه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد* واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط) لا يخفى أن ما ذكره من الأسئلة والأجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به

(٣٤)

واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول (يضاهى) أى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر

النظر وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملفوظ من حيث ذاته ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل (قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الأمر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه ما فيه فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وأيضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر. والأقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الأدلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم

يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الأول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي. ومحصول الجواب أن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله ﷺ ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لأن تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه. ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد * هذا فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الأمر والنهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لانه اذا أمر علم انه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه. وحديث «من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» نراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية. والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر ايفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا. بقي اشكال قوي وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر. ويتجه على جعل خبر الله

الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواترت الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله. والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن

المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل

وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما بانه لافرق بينه و بين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس و يمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالي والأوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلاواسطة أو بواسطة الملك. وأما جعل خبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر فلأنه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لامحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الأدلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ماذكره الشارح * لأ نا نقول دفع الشارح مانقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ماذكره لأمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة مالم يعلم عبارة القائل و يحكم بأن الشارح دفع ماعلم من قول القائل و يمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع و بأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم فى ذلك و بأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله ﷺ لاتجتمع أمتي على ضلالة متواترا (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا أن وقوعهما فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما (٣٦) ولا يبعد أن يقال أما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لماسبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات ينافي ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة له فى العرف أولا يسمى غيرا فى الاصطلاح والأظهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات. و يتجه أيضا ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك و يمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا. والاظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل و يضاده و يؤيده انه وقع فى التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ماحقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على مازعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد. واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعنى ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف مافى التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات الا أن يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطرى يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى و يتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بما بعدها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفى شرط سلامة الآلات كما لا يخفى و ينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات

المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الأدلة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا (وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات

اذ الوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك. وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله فى حكم المتواتر) لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة فى المتواتر و بالنظر فى الاجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) ان قلت

(قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لأن المتبادر منه أنه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف أن كون العقل جوهرا خفى انما الواضح أنه قوة للعلم جوهرا كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة و يعم التعريفات والادلة والمحسوسات التى ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا أنه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه و بيانه لوجود المخالفين وفيه أنه لا يريد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها الا انه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد فى قسمى الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظرا الى قسمى الخبر أى العقل سبب لقسمى الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ أن هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا أن العقل يفيد العلم بأقسامه فالوجه أن مراده أنه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم أن انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات على ما فى شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم أن لمنكرى النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لأنه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم يعنى أنه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضا

وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك لمافيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات و بعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا اما أن يفيد شيئا

قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشىء لايسمى آلة له وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم أيضا) عدم تقييده بالضرورى أو الاستدلالى أو نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ماتوهم اذ لا كثرة اختلاف فى العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لأن هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون

فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أى تناقض نتائج الآراء . وجعله قسيما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض آراء شخص واحد. وهذا دليل بعض الفلاسفة على مافى المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم فى الذكر لأن ابطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الأحكام البدهية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لو رفع الأمان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لايقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لأنا نقول لايلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض تنفى حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لاتتوقف على تناقض الآراء بل يكفى تنافى الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لايقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لأن الاستدلال منهم تبرع لاينفع المناقشة فيه أو تنبيه فى صورة الاستدلال * لأنه يقال انهم لاينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقينى فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتى أن الاستدلال النظر فى الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لامحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ماذكروا فى ابطال دليل افادة النظر من أنه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات مانفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا ظاهر وأما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر فى الالهى فلأنه يفيد أن ذات الله تعالى وصفاته لاتعلم بالدليل وفيه بحث لأنه فرق بين مايفيده النظر و بين ماهو حاصل بالنظر فان الاول نظرى لانه مالاجله النظر والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه فان كنت أهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا أن لا انكار لافادة النظر

مطلقا أما النزاع فى افادة اليقين بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شائعة فى الكتب والقول بعدم افادته تقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذى يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده فيما بين الأنام (قوله فان قيل كون النظر مفيد اللعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين) لا يخفى أن قوله كما فى قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفى رقة لقلب ليس فيه رقة.

وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر أن المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئى من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود أنه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئى اثبات هذا النظر الجزئى بنفسه لأن اثبات النظر الكلى هو بعينه اثبات كل جزئى جزئى تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئى فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشئ على نفسه تمحل من غير موجب (قوله قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) لا خفاء فى صحة وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل للاستدلالى. انما يمنع وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل للاكتسابى فالأوجه فى الجواب الترديد فى الضرورى ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار فى الضرورى والنظرى على تقدير آخر هذا ويكفى فى سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لا تفى الا باثبات التفاوت العارضى دون التفاوت الفطرى * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كأنه قال باعتبار دلالة الآثار على أنه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الأخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين فى تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلى لأنه مثال لأحد اعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كونه نظرا واقعا فى الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو أن اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب فى شرح المواقف * فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة

(٣٨)

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما العناد أو لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم

من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة انما تنفى العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة أيضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شائعة فى الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا الخ) هذا انما ينفى العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) أى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) حاصله أنا نثبت الكلية بشخصية

معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا
ولا يخفى أن محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليه لان محصل
الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان أن المدعى ليس ضروريا فلدفع
ما عسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض أو نقول محصل الشبهة أن المدعى مما يمتنع العلم به فلو
كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) اشارة الى أن
الدعوى كلية كما حققه الآمدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب)
لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول أو الى ما يقال في
دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما زيفه به في شرح المقاصد
(قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من
ابتدائية أصفى أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه
الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من القسم
فمن قال الأولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا تتجه هذه الأمور على تعريف الضروري
ولا يحتاج الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب. نعم بقي قضايا قياساتها معها
فانه ليس بضروري بمعنى الاولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما توهمه بعض العبارات بقي أن الضروري والاكتسابي لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من
العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت باستدلال مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه
ولا بد على توجيه الشارح أيضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف
منكرا لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) الكل المجموعي بقرينة
الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشيء عبارة عن
نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار
ولو جعل المحكوم به أزيد لعم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من
جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار
سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لا تتجزأ
فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على
تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع أن
المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه أنه لا بد من تصور معنى من وأن القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والأفراد واتصاف الأفراد بمفهوم
الكل ولو كانت مهملة لا بد من تصور الأفراد والاتصاف * لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لأنه أمر اعتبره النحويون
وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث أنه لا بد من تصور النسبة أيضا فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور
(قوله ومن زعم أن جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد أنه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من

بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل
نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
(وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر
(فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم
لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من

بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان
الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه
من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات
الأوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الأولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب
لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لأول التوجه لا يلائم تقرير
الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح

الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء أن جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل زعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه خفاء ولا يتجه أنه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على أن لحن العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر أنه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا) لامعنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم أن له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم أن هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هنا علم استدلالي (٤٠) لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان

الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وماثبت بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم أن هناك نارا. وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهوا كتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالا كتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي ا كتسابي ولا عكس كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الا كتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ا كتسابيا أي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال

أن الضروري في مقابلة الا كتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار و يرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله و يفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر الخ) يشير الى أن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان منه

وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الأسباب والاظهر أن التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقييد مباشرة الأسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا. و يمكن أن يكون مبنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أمورا لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم بقي أنه قال صاحب المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية قلما تفي بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح و ينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا لخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ا كتسابيا) يمكن أن يكون مبنى الجعل ا كتسابيا انكار أمور لا تعرف

متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون للنبي الا كتفاء بالاختيار في بعض الأسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لا تناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض أنه جعل ما بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا وجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا و بعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسيم الاكتسابي ماهو بمباشرة النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل. والثاني أعم من الاول. و يبعده أيضا أنه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هنا. والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي العلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه تأمل. والمراد بأول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة و يمكن أن يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لأنه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه أن المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفي السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعي لعموم سببيته والاولى أن يراد نفي السببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرية العادية والعلم الالهامي من السبب الخفي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه أنه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار أن الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل بموثوق أم لا فالنزاع يرجع الى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على أن نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا الادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الأنبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله و يصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف.

فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل. ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة. وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم

(قوله فظهر أنه لا تناقض) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه. وحاصل الدفع أن القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي. هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء اذ قدم أن العلم مطلقا لا يكون الا بالأسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه

وكلمة قد فى قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم. وللغير أن يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق أن العلم لا يشمل الظن. والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى لا يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما) يعنى كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ماحقق سابقا فى مقام تعريف العلم. وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كأنه غفل (قوله والافلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفريع على ثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر فى الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه. وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع أبحاث : الاول أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شىء فلا يصح فى مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للأفراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى. الثانى أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الأشخاص فلا يقال لزيد عالم. وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفى فى التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفى ذكر ماسوى الله تعالى اطالة. الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والأحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بأن الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه. الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الأجناس من حيث المجموع "وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالأجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لتوهم مارجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض. ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على أنه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعنى به عند الأشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغى أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات ومافيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الأجزاء فى التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى فلا يرد أنه بقى أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات فى قوله ومافيها لان فى اما أن تكون بمعنى يختص موضع العرض واما أن تكون بمعنى يختص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أى تخرج من العدم الى الوجود) الحدوث

وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمنى ربى . وحكى عن كثير من السلف . وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى لا يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الأسباب فى الثلاثة (فالعالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات ومافيها والارض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود

أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كأن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس

تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالأنسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الأول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى أن لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة جسمية. والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية. واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من أن المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافى. هذا على أنه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لأن المدعى أنه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافى انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس. ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع أنها قديمة بسبب عدم خلو المادة

بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لأنه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم

الأجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها الا أنه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور

عن نوع ولم يعرف أنها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضا (قوله لأنه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد بدليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان وأعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث ولا يخفى أنه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الأعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لأنه لا ينتج أن العالم جزء العالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد أن كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لأخل في حصر العين المركب في الجسم وله تتمة ستأتي. ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف أنه لم يتعرض للبيان لا لأنه لم يتعرض للمبين لأن المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان وأعراض الا أن يجعل القصر ادعائيا لالحاق النار بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له. وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالأعيان ما أى ممكن) نبه بأفراد الممكن على أن التعريف انما هو للمفهوم لا للأفراد فالأعيان جرد عن الافراد ونقل بأداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الأعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لأن الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم. ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ما سبق أن العالم بجميع أجزائه محدث واياك وأن تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لأن القيام بذاته بما ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه * قيل

تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين * هذا وفيه أن تحيز هذا المركب بعينه تحيز أجزائه و بعضها تابع لتحيز شيء آخر و بعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على أن معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أوهناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين المسكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معلول الأجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة فى تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث. وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج أعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة فى تعريف العرض لأنهم لا يعترفون بها (قوله أى محله الذى يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع فى التحيز وأما قيد بالذى يقومه فى تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لأنهم لا يعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) قد وقع فيما بينهم أن معنى وجود العرض فى كذا أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع وفسر بأن معناه عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية فى الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد

بأنه يصح أنه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة و بأن امكان ثبوت الشيء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره. هذا و يتجه أيضا أنه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتبارى قام بالغير عرضا وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه أن امتناع الانتقال لأنه قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه ولأن تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز) قال بعض المحققين فى شرح الاشارات: اعلم أن المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز، ذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا. وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال فى تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور بالباء فى قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أى ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى أن الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى أنه مذكر فى المعنى وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء فى قوله اما مركب من جزئين الجزء الذى لا يتجزأ و يناقش فى قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف. اعلم أن الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه أى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز لأن وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أولا كما فى صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزأين

الاسطقسات الأربعة فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أى ليس أمرا آخر بل عين وجوده فى

فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل وهو الجزء احترازا عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ

في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله أعني الطول والعرض والعمق) يعني البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه

المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا لأنه فرق بين اللغة والاصطلاح لأن مراده بالاصطلاح أعم بل لأن مراد المواقف أن هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده أن النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في أن معنى الجسم في اللغة واحد في أن هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الأبعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الأبعاد وبعد اتفاق جماعة في أنه يقتضي الأبعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لأحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية اللازمة ممنوعة لأن الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الأجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء

على أن في اطلاق الأجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لأنه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة) فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لأنه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الألفاظ المنقولة فالاحتجاج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى أنه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الا أن يقال نبه على أن تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالأولى تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لأمر واحد من الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لا فعلا المنفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الأبلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين أو محاذيتين وتوهم البعض أن القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمتنع التقدير شيء حتى المحال واما بمعنى التجويز فسر به في تعريف الكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد و يجاب

بأن هذا المنع أقوى لأنه يستند الى ما أثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لأنه يستند الى مجرد احتمال عقلي و يرد أن قوله كالجوهر أيضا انما يتجه عليه المنع لأنه مما استدل على بطلانه الا أن يقال أبرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي أنه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه و يثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وأن هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والأعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالأصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازي حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لأنه اللازم وكأنه تركه الشارح لأن مطلق الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود

بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجوهر الذي لا يتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي وأشهرها عند المشايخ وجهان الأول أنه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الأجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز

بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه وأيضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لأنا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لأن اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله الثاني) حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن

الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بأنه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو أنه لو ماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لأن التماس بالجزأين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لأنه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من ما الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) وذلك لأنه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه (قوله لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع أن حاصل الوجه الثاني أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الأمر و يمكن دفع الوجه الأول بأنا لا نسلم أن الصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لأن أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الأجزاء المتناهية للصغير ألا ترى أن أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع

ويأن الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى أن العقل لايقف فى القسمة الى حد لايكون بعده قسمة لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثانى بأن الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة ادلا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلوفرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمور اقابلة للقسمة. وما أورد على الوجه الثانى من أنه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بأنه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لامحالة (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمأنينة باطن ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الأول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لانقطة فيها لاجزء لايتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه بأنه لايلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود الجزء فلا توجيه لا يراد أنه لانقطة فى الكرة عند الحكيم ولا حاجة فى دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على أنه لاينفع فى دفع أنه لانقطة فى الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عارض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيه اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته بأنها متصل واحد فى ذاته غير قابل للافتراق وأما الافتراق المحسوس من أغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف الخ) فيه اشارة الى أن أدلة النفى أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفى أنه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركب من أمور لاحجم لشىء منها و يتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفى عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل ضعفه يرجح ولك أن تقول فى قوله مال تعرض بأن التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالايخفى على من له أدنى فطانة وثانيهما أن شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفى قوله قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة للتنبيه على أن الثمرة للمتكلمين لا للحكما. ولا يخفى أن ظلمات الفلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الأبدية فلو أثبت حادثا ينعدم و يعادلم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش فى ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسى كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالايقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لايجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتأمل قوله أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولايخفى أن تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير أنه لايمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف المتواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد ما اختصاصه

وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف أما الأول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثانى والثالث فلأن الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له فى التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لا بمعنى أنه لايمكن تعقله بدون المحل على ماتوهم فان ذلك انما هو فى بعض الأعراض (و يحدث فى الاجسام والجواهر)

مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولاخط بالفعل فى الكرة فلا نقطة فيه * قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه فى الآخرة فينافيه الاستمرار الأولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسى

بالأعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لما قيل ان مافى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات فى التعريف حتى تخرج بقوله و يحدث الخ واما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو أنه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على أعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو أنه يكفى لاخراج صفات الله تعالى و يحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر أو أنه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لأعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه أنه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد أن يقال المقصود منه بيان أن العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضا أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لا فى محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع أنها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف فى كون بواقى الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال أن يكون من البواقى ألوان بسائط من غير تركيب وأن تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر أن حصول الجوهر فى الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثانى وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والأول وهو أن يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أى مكان خال عن المتحيز عند

(٤٨)

قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام فاذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة

ولعل الشارح اطلع على دليل ينبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر أن ماعدا الأكوان الخ) ذكر فى شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل مافى الكتاب رأى الشارح أو مذهب بعض منهم (قوله أما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجىء من عدم بقاء

مطلق

المتكلمين كذا فى شرح المواقف وأورد عليه الحصول فى الحيز فى آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز فحصوله فى الحيز لا يخلو عن الأمرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه أن حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض و يرد أيضا أن اجتماع الهواء شىء يلزم أن يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله و يمكن دفعه بأن المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أى أصول أنواعها بقرينة قوله و يتركب منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو فى عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة. والتفاهة هو طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح فى شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر أن ماعدا الاكوان الأربعة لا يعرض الا للاجسام) أى ماعدا الاكوان من الأمور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافى مافى شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا و يمكن الجمع بأن كلام الشارح فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أى كل من الأعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر

وجسم وعرض حادث والاول أظهر السابق واللاحق (قوله و بعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة مايحصل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين ولايخفى ان مايعرف حدوثه بالمشاهدة لايحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة و بعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لاينعدم فينبغى أن يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف و يمكن أن يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية و يبطل المتكلم عدم تناهى سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق فى سلسلة لاتجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز أن ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمى كعدم حادث (٤٩) مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول

والسواد بعد البياض و بعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى أضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة . وأما الأعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث. أما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لايخلو عن السكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالأشعرى (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة. واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أى مستمر. ان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء. نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط فى القديم المستند الى القديم أمر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان)

المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. ويجاب بأن العدم الأزلى اما أن يستند الى ما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لأن زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدميات لحوادث لزم من زوال كل عدمى وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الأعيان) لايخفى أن بعض

الأعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال فى بيان المقدمة الأولى فلانها لاتخلو عن الحركة ومايقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث ولايخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا مجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الأعراض لايثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين) يعنى أرادوا بقولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين انها السكون فى المكان الثانى بعد السكون فى المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان فى آنين فى مكان واحد أنه السكون الثانى فى المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا فى جعل السكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما. ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون السكون الثانى فى المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول فى المكان الثانى حركة فيكون السكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن فى آن سكونه شارعا فى الحركة ولايقول بها أحد. هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو السكونين فى مكان لكان السكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لأن له كونين فى مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغى لان فى الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع السكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشيء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر. و بالجملة لايشمل

التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا فى المكان الاول و يرد عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره. وكأنه لذا قيل الحق أن السكون مجموع السكونين فى مكان واحد والحركة كون أول فى مكان ثان ومما يجب أن ينبه عليه أن المراد بكونين فى مكان ان أقل السكون ذلك و بالسكون الثانى فى مكان أول ما يعم السكون الثالث والا يلزم أن يكون للجسم فى مكان سكونان مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون السكونين أو السكون الثانى يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكنا أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو السكون الثانى وهذا كون أول فليس من السكون فى شىء وأما الحركة فهو السكون الاول بعد السكون فى حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون فى حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بأن تكون فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى فى هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر (٥٠) لا يخلو عن السكون فى حيز وهو اما مسبوق بالسكون فى هذا الحيز أو بالسكون فى حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام فى الأجسام التى تعددت فيها الأكوان الخ) لو قيل الأجسام التى تعددت فيها الأكوان لا تخلو عن السكون فى حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بأنه يجوز أن لا تكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف ويقال المراد أنها لا تخلو عن السكون الثانى فى حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك لكن فى بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لأن ذلك العين أيضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة أو سكونا وهو كاف فى أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقرر لو تم ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لأنه يستدعى أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والا لخلا فى أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالأجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الأعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الأكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على أن الكلام فى الأجسام والجواهر التى تعددت فيها الأكوان . والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله وأما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الأشعرى (قوله تقتضى المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الأولى وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لا ينافى القدم وقوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه أن ما عرفت أن العدم ينافى القدم لا منافاة امكانه اياه (قوله وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى . وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضا كالغزالى. وأما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان مالم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان

* فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام فى الأجسام التى تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان . وأما حدوثهما فلانهما من الأعراض وهى غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير . والأزلية تنافيها ولأن كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة . وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه . وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الأزل لزم ثبوت الحادث فى الأزل وهو محال. وههنا أبحاث: الأول انه لا دليل على انحصار الأعيان فى الجواهر والأجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالعقول والنفوس المجردة

يرد عليه أن ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم أن يكون كونه فى الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون أول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآنات . وأما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) * فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لأن القدم ينافى العدم مطلقا و به يتم المقصود (قوله لا دليل على انحصار الأعيان) والاستدلال بأن المجرد يشارك البارى تعالى

كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفى فى حدوث أعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان و بحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قوله الثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص. وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفى الازل وهما زمان لا أول له أو زمان غير متناه فى جانب الماضى. وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع

(٥١)

ثبوت لزوم الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئى حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به. واعلم انه لو كان برهان التطبيق جار يا فى الامور المتعاقبة لبطل الأزل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية. ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم. وأجيب بأن معنى عدم تناهى نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد وليس بشىء لأن كل نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى أيضا. والنقض بمواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتقابلة ولا يتصف جزئى من جزئياتها به. ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم فى القديم بالشخص واما فى القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهى أفراده فى الأبد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الأجسام) و برهان التطبيق يبطله * ان قلت الاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير للحيز * قلت ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهى الجواهر وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر. والقول بأن ذكر الجسم فى التعريف لأن الكلام فى حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالأجسام. وأيضا قوله و تنفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لأنه لا ينفذ فيه أبعاد لا انه لا أبعاد له. ولا يخفى أن ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا

التى تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات. الثانى ان ماذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموت من الأشكال والامتدادات والاضواء. والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لأن حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها. الثالث ان الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى أزلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشىء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات. الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى. والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ

فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشىء اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لأن أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ماسبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فانه سفسطة. و يجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بأنه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية

(قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فالائق أن يحمل على المحدث ما يعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن الخ نظر لأن الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفى الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لأن الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وههنا فى العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبتدأ لا يتضح وجهه لأنه للفصل بين كون الخبر خبرا او بين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لأن يوصف بها وانما أدرج الذات لأنه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شىء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شىء بغير ذاته لأن المراد بالشىء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن. ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة فى الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات. وفى وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة (٥٢) المخالفين فى وجوده تعالى قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لاصانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشىء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان. هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية فى حد ذاتها عن جميع الصفات

المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء أصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدإ له

فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات. وأيضا لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والأصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لأن الكلام فى الأجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر (قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) * ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم * قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أى علامة ودليلا على وجود مبدإ له والشىء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا

(قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لأنه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد. هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضى امكانه عند المتكلم لأن العينية ليست لذاته والا لكان عينا فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا. ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لأنه لو كان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولأنه لا يصلح علما على وجود المبدا وما هو كذلك غير داخل فى العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لأنه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالى ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد أنه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة. قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا فى العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لأن فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفى قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا فى العالم لعدم كونه

علماعلى وجود مبدإ له ومايقال ان الصفات تصلح لأن تجعل علماعلى وجود الواجب ومن جملة جميع مايصلح علماعلى وجود المبدأ مع أنها لم تدخل فى العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هوماقبل العلاوة اذ لاقرب بين العلاوة ومايقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق أن هذا استدلال بالحادث على المحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن مايقال أسبق لأنه من الحكم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا. واعلم ان كون محدث أوممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبنى على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفى بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين . أحدهما أن الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف فى نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه فى حواشى شرح المطالع فارجع اليه . على أن هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وليس بباطل وثانيهما أن ذكر التسلسل ذكر للدور لأنهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل (٥٣) بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته امانفسه أوجزؤه وهما باطلان أوخارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يرد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن

وقريب من هذا مايقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهى لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع السلسلة

ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الأول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع

السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهى أن يقال ذلك الخارج لابد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس . هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب . واعلم أن هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة فى البعض أو بلا واسطة فى الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفى الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار أنه الأحق والأولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهى لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لأنه اذا كان علة السلسلة كان علة لكل بعض منها لأن علة الجميع ليست الا علة الأجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لأنه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لأن علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لأنه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا فتنقطع السلسلة) وذلك لأن الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الأجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام فى المستقل بالفاعلية . هذا ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما أن الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل

بأنه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالى باطل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لأن علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل و بمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الأدلة) الظاهر من مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الأدلة وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن يفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات أو وضعى كالأبعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لأن المتعلقة بالأبدان متناهية تتناهى الأبدان اذ لو لم تتناه لزم عدم تناهى الابعاد. واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لا يجرى فى تطبيق بعدين غير متناهيين و فى ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدا معين لا الى نهاية فى كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الآحاد بأن يجعل المبدأ بازاء المبدا فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا فى الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه أن علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع و بهذا اندفع ما ذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق أنه سبحانه وتعالى عالم بالشىء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشىء و بكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وهى بأسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل فى الأسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن تفرض من المعلول الأخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الاولى بازاء الأول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه شىء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى و يلزم منه تناهى الاولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان

فبضم مقدمات أخرى وهى أن يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس. واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل فى جانب العلل فقط وهى لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة و به يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة أيضا لأنها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها وما ذكره بعض الأفاضل من أنها قد يحدث منها جملة فى زمان وأخرى أقل أو أكثر فى آخر وقد تحدث آحاد منها فى أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه أن هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى انطباق الأجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد فى زمان واحد متناهية بتناهى الأبدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود) أى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع فى حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين

معلومة

وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى (قوله فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما) فيه أن الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهى كل شيء منهما على أن زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على أن الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما بل على لاتناهيهما الا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهى المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهى المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود أنه يلزم تناهى المقدورات مع أنها غير متناهية عندهم والاوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع أنهم ذهبوا الى لاتناهيهما وماذكره من أنه لابمعنى أن مالانهاية له يدخل فى الوجود انما يظهر فى المقدور أما فى المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهنى ولو اعتبر عدم التناهى باعتبار العلوم ففيه أن العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافته الى المعلومات

احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لاتنتهى الى حد واحد لايتصور فوقه آخر لابمعنى أن مالانهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد) يعنى أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره أنه لو أمكن الهان

معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) توضيحه أن التناهى وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الاقدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لامزيد عليه وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (قوله يعنى أن صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على أن الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو لايكون الا واحدا وحاصل الدفع أن المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله أحد فتأمل (قوله لو أمكن الهان) أى صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا أن الواجب موجب فى صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الأول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف. الثانى الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس

(قوله يعنى أن صانع العالم واحد) الانسب يعنى أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعنى أن خالق العالم واحد وكذا فى قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فما لا ينتهى ذكر الصفات لايثبت ومالا يثبت لايكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق فى اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له اخبارا للمحدث. ولقد أشار الشارح الى الثانى وقد أصاب لان كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسما لجزئى حقيقى لايحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم مع دفعه آت فى قل هو الله أحد هذا وفيه أن المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى فى وجوب الوجود بل فى المعبودية الا أن يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده. والأولى أن المراد بالوحدة فى الآية الوحدة فى استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد فى جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى حمله على الوحدة فى صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبنى على فرض التمانع أو لانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى أن ذلك البرهان لايمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه

أيضا مشهورا ووجه الاشارة ماأشار اليه بقوله لايقال اللازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على أنه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لايطابقه وقوله واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان و بين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد أن اللازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لأمكن بينهما تمانع) بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه أو بأن يريد أحدهما حركة زيد و يريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن فى نفسه اما أن يراد به امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من أن السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذ لاتضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا فى مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن قال أى لاتدافع بين تعلقيهما لم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز أن يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع لاينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر (قوله والا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شىء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفى مراد الآخر أعنى عدم الضد و بهذا عرفت أن الأولى ماسيأتى مما يقال وأن التفصيل ليس كالاجمال واعلم أن العجز عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لايسمى فى العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق

ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته على

لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لاتضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا

بعجز فانه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك أن ارادة أحد الالهين وجود شىء مثلا تحيل عدمه. والجواب أنا نفرض التعلقين معا وهو لايمكن فى صورة النقض ولايتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لاتضاد بين الارادتين) أى لاتدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز أن يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع فى محل لاينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى * ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم أن يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة ولا

الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير امابنفيه أو نفى ارادته و بهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا

خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمى عجزا بخلاف ماذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا تحصل بل لايسمى عجزا و بهذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لامقاومة الغير له على أن كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقى الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقى الترديد فيه العجز فقط. ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتيهما على حركة زيد فان وجدت بارادتيهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجدت باحدى الارادتين لزم عجز الآخر. ثم اعلم أن الاله إله لجميع ماسواه لو لم يكن واجبان والا فهو إله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بأن يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه. وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا فى أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعى انما يوجبه اعتبار الاخلق والأولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الألوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها فى الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا أورد عليه أن عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن و يدفعه أن عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار أن وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها أن المستلزم فى ذاته للمحال محال

وهذا تفصيل مايقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم أن قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطئ السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة ☆ لايقال الملازمة قطعية . والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع فى الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع ☆ لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع

تحصل ☆ قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التى يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها . وأما المشيئة التفويضية فلاعجز فى التخلف عنها مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء . وهذا الجواب مبنى على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لايبنى على الظاهر بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر . قال فى شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل . أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة . وأما الثانى فلامتناع توارد

(قوله واعلم أن قول الله تعالى الخ) هذا اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا مما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين : أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما الا واحدا . والثانى أن لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله ☆ فان قلت لم وجب الأمران ☆ قلت لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف. وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه. وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) ☆ فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية ☆ قلت العاديات تفيد اليقين فى الشاهد أما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على أن العادة اذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمنون «وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون» قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز فى الممالك وللتغالب فاعلموا أنه اله واحد بيده ملكوت كل شىء (قوله والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارئ لان التمانع والتغالب فى العادة لايفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والا العجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين. وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالى ☆ فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه ☆ قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقى عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لايقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقريران. أحدهما أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بأن امكان التمانع لايستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما. وثانيهما أنه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الاصانع واحد لكن هذا المنع لايضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن فى صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من أن يشتمل على دعوى ممنوعة لايمكن دفع منعها وان

لم يكن النع مضرا (قوله على أنه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة أن هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد أن ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة ولا يحتاج الى أن يجاب عنه بأن السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أى معنى شئت و يتجه أيضا أنه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثانى. قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وامكان شىء من الأشياء فاذا

على أنه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو أن انتفاء الثانى فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على أن انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما

العلتين المستقلتين. وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح و يرد عليه أن الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول. وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما فى أفعال العباد عند الأستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الأمور الى الآخر ولا استحالة فيه. والتحقيق فى هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والأرض. حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا و يمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع أمرين من التعدد وامكان شىء من الأشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شىء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أى فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعلل الثانى بالأول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق الانتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين

فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شىء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد أن نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ماسبق من أنه قطعى أو اقناعى فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل. وحينئذ محصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال و بناء ماسبق عليه وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال. وقيل محصل السؤال أن الآية لا تدل الا على انتفاء الآلهة فى الأزمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزبدة الجواب أن الانتفاء فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح

الماضى

إلها ولا يخفى عليك أنه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل (قوله فلا يفيد الا الدلالة على أن الخ) الأولى فلا يفيد الا أن. وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قد يدل على أنه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه فى شرح التلخيص على أنه استعمال منطقى ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الأشيع هو الأول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزانى حتى يناقش فيه و ينبغى بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها. و يحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا و يمكن أن يقال فى كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى ظن الاعادة دون الافادة. وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم. ولا يذهب عليك

انه اذا جعل القدم خبرا بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لأن الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الأمر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على أنه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته أيضا يدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل. وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه. و يمكن أن يقال لو كان حادثا لا ينفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين ومايقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظرا لجواز أن يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لأن علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن يتنزل من القول بأن المحوج هو الحدوث الى القول بأن المحوج هو الامكان. وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الأولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذوات القديم فافهم (قوله تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس. أما تحرير الأول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بأن الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بأن يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس. وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم أن اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا. وفرق بينهما بأن اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بأنها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجبا لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لأن الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قسم الصفات أيضا ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعترض انها لو لم تكن

اذ الواجب لا يكون الا قديما أي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر. ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

الماضي لتم المقصود أيضا لأن الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لأن قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق الخ)

واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضا لجريان الدليل في نفي القدم أيضا (قوله وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدا الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا ينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء. ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم أن المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لأن الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع و بداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا. وقدم الحي

(٦٠)

وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد) لأن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قد ورد الشرع بها

هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد أن البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم تجددها (قوله بأن محدث العالم على هذا النمط) يعني أن تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل

مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما على لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة أن من يكون عالما قادرا يكون حيا لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لأن تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لأن بديهة العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل و يمكن دفعه بأن الأفعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الأدعية واظهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر. وقوله على ان اضدادها نقائص انما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد ومنع بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لأحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم. ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع أن يقول هذا الشرع ليس في حق لأنه ليس من الهي لأنا نقول تثبت المعجزة انه من إلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة و السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن

(قوله ليس بعرض) لمـا نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا صرح ولم يلتفت اليـه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافقد علم أنه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود. وقوله لأنه لايقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب أن الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لأن الواجب يقوم بذاته والعرض لايقوم بذاته لاستغنى عن العكس. ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع أن هناك طرقا أقصر. منها ماذكره فى شرح المواقف أن العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه. ومنها أن العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين. ومنها أن العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولاخفاء أن الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها اذ لايقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلايصح محدثا للعالم (قوله ولأنه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض. والدليل على أن العرض ليس باقيا أنه لوكان باقيا لكان البقاء قائما به اذلامعنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره. وقوله وهـذا مبنى الخ معناه أن هذا الدليل مبنى على أن الخ. أما الملازمة فمبنية على أن بقاء الشىء معنى زائد على وجوده. وأما بطلان التالى فمبنى على أن القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به. وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام. والمراد بكون بقاء الشىء معنى زائدا على وجوده أنه زائد عليه فى الوجود لافى مجرد المفهوم والافما ذكره من الحق لايفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولاسبيل الى انكارها. فمن قال هذا مبنى على أن بقاء الشىء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الأصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لايعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هـذا ولايخفى أن تعريف البقاء على ماذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وأنه لايكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لابد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الأول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قوله وأن القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل اختصاص الناعت فكذا قيام العرض. وبهذا عرفت أن من قال يعنى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى. وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لالمطلق القيام لم يترك مالايعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولايخفى أن المتبادر تمسك المتكلمين فالأولى تمسك الحكماء. وقوله اذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولأن السرعة والبطء قابلان

و بعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لأنه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولأنه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشىء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيزله بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على أن بقاء الشىء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية فى التحيز والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وأن القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى وأن انتفاء الأجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس

على العلم ولاغيره لأن ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلايصدر عن القديم بالايجاب. ولا يخفى أنه انمـا يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث مائبت وجوده من الممكنات. ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى. وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على أن بقاء الشىء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا (قوله كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى أن تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى وقد يدفع بأن هذا التفسير لقيام العرض لالمطلق القيام. وأوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض (قوله وانتفاء الأجسام) هذا رد اجمـالى لدليلهم وحاصله أن ماذكروه

الاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) فى المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أى موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا. وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل فى نفى ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهرا لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بأن المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جدا أو الترجيح بلا مرجح. وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لا يتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده أن الصغر انما يوجب الحقارة لأن آثاره حقيرة فى جنب آثار العظيم أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان فى غاية العظم

(قوله وأما عند الفلاسفة فلأنهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع الخ) يعنى أن المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثانى بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر عندهم اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفى الجوهرية بوجه آخر لأن وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا فى موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى أن المنع من وصف البارى بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغى الا كتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغى أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم. وأما قوله الى المتركب منه لأنه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذى هو قسم الممكن المتركب لأنه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى أن مذهب الحكيم غنى عنه أو يكفى ما ذكرناه من أنه المتبادر فى اطلاقهم لأنه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الألفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما للمفهوم الثلاثة ثم ينبغى أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق لفظ الملزوم. وقوله وما يلازم معناه: معناه وما يلازم معناه معناه، فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه

بأبعد من ذلك فى الأعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس ههنا شىء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز وذلك أمارة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلأنهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهبت المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه * فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه

استدلال فى مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض فبقاؤها ضرورى أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته

وفيه نظر (ولا مصوّر) أى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان أوفرس لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أى ذى أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا و باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالمائية) أى المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أى جنس هو

عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لانسلم أن الاذن بالشىء اذن بمرادفه ولازمه كيف لاوقد يكونان موهمين للنقص ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شىء و يلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم. وقيل الطبيب لايطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافى وليس بشىء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله و باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر فى التجزئ كون ماإليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ماهو من أى جنس هو) صرّح به السكاكى

(قوله وفيه نظر) من وجوه الأول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثانى أنه ان اشترط فى توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوى فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الأعم مرادفا للأخص فلاوجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل للموجود مرادفا لهما والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم فى اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لايكفى فى اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ماذكر اذ لاشك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ مانهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصوّر أى ذى صورة الخ) تفسير المصوّر بذى صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف فى غير فاعل وفعال. ولا يبعد أن يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد نفى تعلق التصوير به لانه لايتأتى من غيره فلا يفيد نفى الصورة من غير تصوير بل المراد نفى الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه فى نظائره. ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها و يستفاد منها عموم النفى بواسطة أن هذه الأمور لاتثبت للشىء الا باعطاء الفاعل اياها فنفى الاعطاء نفى لها مطلقا (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب. ومحصله أن ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لاحاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على أن الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم بقى أنه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضا فينبغى أن يقول لأنها من خواص الأجسام والسطوح الاأن يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذى حد ونهاية) يمكن حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان التحديد لايكون للبسائط (قوله ولا معدود) لايخفى أنه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفى الكثرة وقوله أى ذى عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لامحدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفى التبعض والتجزى والتركب يؤول الى واحد وكأن الداعى الى نفى التبعض والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الأمور. وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى مامنه التركيب بخلاف التبعض ولك أن تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان و بالتجزى كونه ذا أجزاء. ولك أن تقول المراد بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه و بنفى التجزى نفى اضافة الجزء و بالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما أنه تعالى ليس متركبا من الأمور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد. وكان الأولى تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله لما فى كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى التناهى بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أى المجانسة للأشياء) يعنى المراد بالمائية المجانسة بعلاقة أن معنى قولنا ماهو من أى جنس هو وفيه نظر لان ماهو لايكون سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولايجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الاأن يقال أراد بماهو السؤال بما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس بقى أن قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقوّمة لانه لبيان نفى المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفى الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه بعد قوله أى المجانسة فالواضح لان المجانسة. ولايرد ان مجانسة الواجب لاتقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم

لان المعنى أن مجانسة الأشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم. و بهذا التقرير عرفت أن قوله التمايز عن المجانسات ليس على ماينبغى والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل فى التميز والأولى أن يحمل قولهم ولا بالمائية على أنه لايسئل عنه بما لانه اما السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أوجنسية أو عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لأحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى لايناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا. وأيضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال فى جواب ماز يد الكريم ونحوه. واثبات بطلان التركيب العقلى لايسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) فى شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لايتصف بشىء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى. وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة. هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولاوجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الاأن يدعى أن اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولايتمكن فى مكان) انما ذكر قوله فى مكان مع أنه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوى أونفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم أومتحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد. وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى أثناء تفسير التمكن وههنا بحثان أحدهما أن التعريف يقتضى أن يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلابد من تأويل التعريف بأن المراد كون الشىء بحيث ينفذ بعده فى بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شىء فى بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم وثانيهما أن التعريف يصدق على ماليس بتمكن لامحالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه و يصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوى و نفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع أبعاده لأبعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل. وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معانى المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعانى (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لاخلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل و يقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شىء من أفراده فتأمل. ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولوقال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققا أوموهوما * اعلم أن المكان عند العامة مايمنع الشىء من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لومنع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول

والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولايتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى * فان قيل

وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أوالوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد أن يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلايلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى أن البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الأول فقط وهذا

كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب ان يساوى المتمكن ولو حمل نفى المتمكن على هذا المعنى لصح أيضا (قوله قلنا المتمكن أخص من المتحيز) فلو نفى التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة فى مفهوم الحيز كما فى مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره. وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا فى كلام الشارح. وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الأزلى متحيزا والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تتحيز فى كل زمان فى حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضا اما أن يساوى الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشىء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز أن يساوى الحيز الغير المتناهى. نعم يلزم التجزى لكن الكلام فى لزوم التناهى قلت على تقدير عدم التناهى جاز أيضا أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهى يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهى انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه. ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهى أو التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهى البعد أولا فالمبنى على التناهى تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره. ولو كان الدليل مبنيا على تناهى الأبعاد يلزم التناهى على تقرير الزيادة أيضا. ثم جريان الترديد فى الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفى المكان والجهة معا أشار الى نكتة ترك الجهة وهى ان نفى المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفى المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه فنفى التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجرى عليه زمان) أى لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشىء يستعمل بمعنى تعينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أو ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على ظرف الزمان وهو الآن والأول يسمى زمانيا والثانى دفعيا. ومثل هذا الشىء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الأمور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما أن الزمان لا يجرى عليه تعالى لا يجرى على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعنى به الأشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشىء زمانا للشىء عند أحد ويكون الشىء الثانى زمانا للشىء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجىء عمرو وجاء عمرو عند مجىء زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه. وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوه مقدار حركة الفلك الأعظم انه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم فانه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين

الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا ❋ قلنا المتمكن أخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد أو غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان. وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فاما فى الأزل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث وأيضا إما أن يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانهما إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الاضافة الى شىء (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر. وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة. والله تعالى منزه عن ذلك

التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوى الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشىء على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب. ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز أن يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شىء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة

فى محله. ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا و بالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهى ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الأعظم أوانه حركة الفلك الأعظم. واعلم أن قوله لا يجرى عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين عاذكره الأشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد فى اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بماذكره أن المراد المعنيان بل أراد أن هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والأشاعرة ولك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قوله قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق والواجب فى كل بمعنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه. والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات. والمجسمة غلاتهم المصرّون على التجسيم الصرف وأما غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الأعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على ان أحدا منهم ليس بمصيب فى باب التنزيه. والمراد بأبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح الأبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الألفاظ المترادفة تكرير التبعض والتجزى والمحدود والتناهى. والتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ماذكروه وشمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلاثة بقرينة

واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام. ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه اماأن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث. وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهى مستوية الأقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص و يدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة

قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام فى كون معنى الجوهر مايتركب عنه غيره وفى نظيره وقدمر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص

الى مافوقها (قوله اماأن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه أن صفات الكمال هى العلم والقدرة وأخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب و يرد عليه أن من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى

والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم اتصاف الأجزاء الواجب بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشىء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كأضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا فى عدم دلالة المحدثات عليه لأنه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات. وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم تم. وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص. وكون الأضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل تدل على انتفائها عنه. واعلم أن قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والا لبقى بلا خبر. وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ماذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل فى عدم الابتناء عليها انها عقائد الطالبين و توسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد أنه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف فى التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة على أن التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور وفيه بحث لأن ماله جهة يجوز أن يكون متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضا والاولى أن يقول والتشبيه لأن من النصوص أن الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله و بأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه) أى بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا العالم لا ينفى المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال الا أن يراد الانفصال ببعض الأجزاء اذ هو يكفى فى ثبوت التباين فى الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفى كونه متصلا بشىء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفا لم يدع أنه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم فى موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الأجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لأن كلا من الاتصال والانفصال يقتضى التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر

أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما فى المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العقل . والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا فى القاموس (قوله ولا يشبهه شىء أى لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهى المشاركة فى الجنس ونفى المشاركة فى الكيفية لأن نفى المماثلة أفاد نفى المجانسة فى الجنس ونفى الكيفية أفاد نفى المشاركة فى الكيف. وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهر مع أن قدماء المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه. واستدل عليه فى المواقف بأنه لو شاركه غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب. ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه و بين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل لما يصلح له الآخر. ومما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر فى الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغى أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لأنا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذى يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد يسد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال فى البداية ان العلم منا موجود) أى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف فى وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه. وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين فى صفاته تعالى. وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة فى نفى المماثلة فكأنه قال فلا يماثله علم الخلق أصلا فلا يستدعى ما يشعر به من أن للمماثلة تحصل

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح و بأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه مباينا فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شىء) أى لا يماثله أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلأن شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شىء من الأوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الأزل الى الأبد فلا يماثله علم الخلق بوجه

الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى «تعرج الملائكة والروح اليه» وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» (قوله أو تؤول بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى

بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافى ماصرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الأوصاف ومنهم من قال مقصوده أن بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتى. و يعلم من كلام الشيخ أبى المعين أن ماذكره من معنى المماثلة معنى لغوى. و يفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لأن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضا دليل عليه والظاهر فى قوله والظاهر أنه لامخالفة ترك الظاهر لأن الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد نفى المخالفة بين قول الاشعرية واللغة و يحتمل نفيها بين البداية والتبصرة و بين الشيخ أبى المعين والأشعرية و بين كلامى البداية أيضا. وقوله والا أى وان لم يكن مراد الاشعرية. هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد أنه ينبغى تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغى أن يحمل الخ ظنا بأنه من تتمة قوله لأن مراد الأشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم فى الملازمة نظر لأنه لو حمل جميع الأوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم دفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لأن الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص أنه نقص فى علمه وقدرته ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل فى بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشىء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لأن دائرة العلم أوسع مما ذكره لأنه لايخرج عنه شىء من الأقسام الثلاثة. ولا يخفى أنه لايجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شىء عن العلم أنه يجوز أن يكون شىء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشىء و يرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شىء لايخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لأنه لامخالف فيه. وقوله فهو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة أنه لايعلم شيئا لأنه لايعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة فى القدرة مطلقا لا فى أكثر من واحد لأن الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لايعلم بالجزئيات الأولى لايعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق المحقق الطوسى أن مرادهم أنه لايعرفها على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لأن العلم نسبة تقتضى مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه أنه لايقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدوراله تعالى باعتبار الخلق

من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بأن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الأوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين فى التبصرة انا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه و يسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من أنه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد الاستواء به فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر أنه لامخالفة لأن مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لاينبغى أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولايخرج عن علمه وقدرته شىء) لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير لا كما يزعم الفلاسفة أنه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية على أنه تعالى لايعلم ذاته والنظام على أنه لايقدر على خلق الجهل والقبيح

الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما. ومعنى اليد القدرة (قوله فقد صرح بأن المماثلة الخ) يريد أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه أن الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق كما سيجىء (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لايعلم الجزئيات) أى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات كعلم المنجم بأن فى ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) * لايقال

مذهب

تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على أنه لا يشاركه صفاته تعالى صفات غيره الا فى الاسم فهى مختصة به لا يشاركه غيره فيها. وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت أنه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل. ولا خفاء فى أن العقل كما يدل على ثبوت هذه الأسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الأسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الأسماء قدم وصفه بهذه الأسماء على اثبات الصفات الا أنه ينبغى أن يذكر التكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه عالم الخ انما يتم فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لما ثبت من أنه عالم. وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لأنه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بأن كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لأن الزائد يستدعى أن يكون مفهوم الواجب داخلا فى مفهوم كل ولا يخفى فساده. ومن البين أن مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لأن المأخذ نفس الصفة بل لأنه يستلزمها واذا ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على أن هذه صفات موجودة فى المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة انه عالم لا علم له) ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الأسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق فى القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء فى أن الأقرب فى ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع أنه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثرا له من انكشاف الأشياء عليه كما يقال فى الحى والرحيم. ومما لا يشتبه أنه لو كانت دعوى المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لأن جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة الخ) لأن اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى أنه كذلك فى الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما فلا يرد أن صدور الأفعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل

والبلخى على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حى قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة وأن صدق المشتق على الشىء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات

مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه * لأنا نقول منافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وأن صدق المشتق على الشىء يقتضى الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله أنه عالم لا علم له) * ان قلت لعل مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقية له * قلت يأباه قولهم بأن له عالمية لأنها ليست صفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التى تسميها المعتزلة

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصير ورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بصير ورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته *قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصير ورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحدا من غير صير ورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلا منافيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لأن الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لأن عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم الشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليهما السلام * و يستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته أن الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (٧٠) نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لامعنى لصفة الشيء الا مايقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون أنها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لأنهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذ عدوه من صفاته لأنهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت أن هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب

بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ماسبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لامعنى لصفة الشيء الا مايقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته . ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته. وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان

عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة (قوله و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير و به يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات

وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه ولذلك واليد والعينين والجنب والقدم والأصبع واليمين ولايخفى أن الأولى أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لأنه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى أن العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات و بين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الأول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير و به يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لأنه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات و بالنسبة الى الأخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد أن كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الأخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة

بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا الذكر لا هو بلا خلاف أما على ماذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا الا انه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به فلا يتجه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلتزموا فعلم أن اكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن آية اكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وأن كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض. والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم. وكأنهم سموا الأمور الثلاثة أصولا لأنها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذات رابعتها الا ان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لا تستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ماقيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد نعم يرد عليه أنه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لأن اقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على أنه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير و يمكن دفعه بأن منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله أن القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد. وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على أنه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا أنه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع منع للنقيضين الخ وأما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة)

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء. والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الأب والابن وروح القدس وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة

ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام. وجوابه أن لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات على أن قوله تعالى «وما من إله إلا إله واحد» بعد قوله تعالى «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الأول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى أن الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا

مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغير يقتضي صريحا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لأن المفهوم من

فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالأولى أن يقال) وقد يجاب أيضا بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور

يناقش فيه أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد وثانيا بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر أن المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة مع أن البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالأولى الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قوله وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجزاءة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ. وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها. نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره. وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن أنه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة عندهم لذلك بل وجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين أحدهما أن الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها. وثانيهما أن سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لأن الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما أن الظاهر من اللا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لأن لا غيره في معنى لا لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لأن المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لأن الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين

استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء. (قوله فلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غيرزيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء. (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول أن المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز. وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين لأن الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكر لزم أن لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها) أي بعض منها (٧٣) فعدمها عدمه أي عدم العشرة عين

الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

المذكور غير ظاهر (قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة وأجيب بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يغايره ثوبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الأزلي محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فاختلاف الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت أن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود

عدم الواحد منها اما في ضمن واحدها أي واحد كان واما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الأجزاء كلها والا وجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك وثانيهما أن هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان أورد أنه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على أن الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الأشعري اذ الأعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد * لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الأخير وأيضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضا الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها

(قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك (٧٤) الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة. والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الأفراد

وفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما كما في عدم أو حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالأخص وتخصيص كل تعريف بالأعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على أنه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الأعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها. ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة

من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقي أن قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له وأنه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا أن لا يجعل هذا التفسير من الأشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع أن صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود. وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لهما مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه أنه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم

قولنا

(قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه) يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليست العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لأن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما تروى أن مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان. وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد. فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتحمل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى مافيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في أن يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم. وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات أزلية. وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم. ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وأن تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا و ينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس

مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكأن علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الأزل أيضا أزلي اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل. نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لأنه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة. والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولأن العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجهة تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لأن المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لأنه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل. وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لأن قوله عند تعلقها بها يدل على أن التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في أن التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء و بعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا أنه صحيح العلم والقدرة ولما كان جعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجمع أن شيئا منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لأنه يكفي ماذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت. وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي أنه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرهما لأنه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع

ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وأن تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل ان النافية والفتح تصحيف اذ لا يمكن عطفه على ماسبق الا بتحمل تقدير و ينتقض أيضا بالملازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية. وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل (قوله تؤثر في المقدورات) بجعلها

(قوله والقوة وهى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاقه على القوى الغريزية فالأولى جمعها مع القدرة. ونحن نقول بو بالقوى الاعتصام: ان القوة بمعنى نفى الضعف فى جميع مايتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام فى أنها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتبارى و يؤيد جعله راجعا الى القـدرة حصر الصفات فى الثمانية (قوله والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرا فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهى قوله فيدرك بها ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد أنه يصدق على صفة العلم لأنه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما. ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على أن للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر. من غير سماع وابصار فعلم أنهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا، والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وأبو الحسن البصرى يجعلونهما نفس العلم الا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر. ولايخفى أن أسباب اثبات السمع والبصر توجب اثبات صفات أخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لاعلى سبيل التخيل يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لأن العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى. وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهرا وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس. وأما نفى كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس. بقى أن المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأى صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لأنه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع مايتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لاعلى سبيل التوهم فى موقعه. (قوله

ومما أشكل علىّ وأرجو من الله أن يفتح علىّ الجواب لو لم يكن الصواب أنه لايجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لايجوز أن تكون الصفة التى يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لأنه لايوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى وأما ان ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات) لايخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلى وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لأنه مبنى على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا أن يقال أراد أنه لايلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لأن التعلق حادث. و بيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلى وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحى الاشارة الى أنه لابد لهما من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لأن ماسوى الحياة كذلك ولا التخصيص بالحياة اذ لابد من العلم أيضا. والاشارة الى أنه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين. وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها. وهذا القدر لايتم بل لابد من أن يضم اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام

(والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لايلزم من قدم العلم والقدرة قـدم المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة فى الحى

ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت فى الأزل بوجود المقدور فيما لايزال وحادثة عند الآخرين (قوله وهى بمعنى القـدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان. ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات فى السبع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لايقول بالتكوين كما مر آنفا

والتكوين أيضا حتى تثبت مع أن استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبته بل يثبته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلابد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع. ووجه ماذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لأنه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح. وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والأوقات. وأورد عليه أن نسبة الارادة أيضا الى الكل سواء فلابد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل وأجيب بأن تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بأن الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الأزلية ورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف بها ورد كونها أمرا بأنها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا أنه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لأنه ليس فاعلا بالاختيار، ولأنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لأن هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وماذكر أن ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وماذكر أن ارادته فعل غيره أنه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف ففيما ذكره خلط مذهب بمذهب. وتحرير ماذكر في بيان كونها أمرا أنه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال اللازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريح بأنه أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك، والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية الا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالألفاظ القرآنية. وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال. فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بأن له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته

توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع. وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب. ومعنى ارادته فعل غيره أنه آمر به. كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الأشعري من أنها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف

(قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي. نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله أنه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا لجميع الارادات. نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لأحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) اللازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على

(قوله وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي. والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام أيضا مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الأول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الاخبار بالعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وأن مغايرة الأمر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لهما ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو أن المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لأنه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة * لا يقال جرى على أن النهي هو طلب الكف فالنهي أيضا كالأمر في أن فيه ارادة فعل * لأنا نقول على هذا يدخل النهي في الأمر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل تعرف. وما يقال ان ماذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لأن من ينكر الكلام النفسي يجعل الأمر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الأمر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الأنبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لنفي ماثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال. نعم ما أورد على ما استدل به على مغايرة الأمر للارادة من أنه لا أمر ههنا بل صيغة الأمر فقط من غير تحقق حقيقته قوي. ويجري مثله في الأخبار عما لا يعلمه من أنه ههنا ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على أنه يرد انه لولا أن الأمر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لأنه لولا أنه يفهم من مخالفة آمره أنه خالف ماهو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس. وفي الاستدلال به وبقوله تقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الألفاظ المخيلة المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث أما أولا فلأن المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على أنه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا مامر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء انه متكلم، ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على أن المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم وأما ثانيا فلأن ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام. قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته

وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله الأوامر ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه الأخطل بقوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه: اني زورت في نفسي مقالة، وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك. والدليل على ثبوت صفة الكلام

التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد . واعلم أن هذا المقام محار الأفهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ. ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر (قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه. واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كالارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقته والحق أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أي التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة

وكلامه وقد سبق فى الشرح أيضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه و يمكن دفعه بأن الاجماع
يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء
كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت الا أنه متكلم اما أن
الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات
الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع
بملاحظة أدلة باقى الصفات ولك أن تجعله فرعا لجميع ماسبق (قوله ولما كان فى الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه أن
الداعى الى تفصيل الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفى كونه مخلوقا
ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى
فنبه فيه أن الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضا لان الظاهر ان كلا
منهما يغنى عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل (قوله ضرورة (79) امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام

اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام. ولما كان فى الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أى الكلام (صفة) أى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس

والارادة فيما سبق لأنه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله اجماع الامة وتواتر النقل عن الأنبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد فى التوفيق من التمحل فتأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ و يؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة

مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به و ينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام فى محاله أو رد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها ولهم أن يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم و يكون قيامه
بالهواء فقيامه بالمتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث لان
الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض)
فالمنقضى حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته
تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة
للحنابلة. واعلم أن ترتيب القيود فى كلام المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالأزلية
لان وصفه لا يكون الا كذلك والأزلية تغنى عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات فالأولى أن يقال متكلم بكلام ليس من
جنس الحروف والأصوات أزلى هو صفة له. و بالجملة فى قوله صفة له رد على المعتزلة وفى قوله أزلية رد على الكرامية وفى قوله ليس من
جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذى هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هى عدم
مطاوعة الآلة اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر فى عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف
الآلة لعدم البلوغ أيضا فطرى فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة
وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين

(قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى) يعنى أن هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظى فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق. وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر. و بالجملة المقصود أن هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسى وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ الأولى فيه انما ينافيهما الا لفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام فى الأمر والنهى والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على أن تكثر الأسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هى الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى أيضا. وأشار الشارح بقوله يعنى أنه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الأسماء والاضافات و يمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى أنه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد لا يكون لما سواه مدخل فى تحقق شىء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والأولى أن يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفى تكثر لا دليل عليه فلا تستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل. نعم انتفاء الدليل

يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا لدليل ولا يخفى أن انتفاء الدليل على تكثر كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منها فى نفسها فالواجب أن يقال ولا دليل على تكثر شىء منها. ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو أن تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة فى نفسها متكثرة باعتبار التعلقات فيعتبر ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال: الكلام فى الأزل ليس متصفا بشىء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لا يزال. وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك فى الأنواع الاعتبارية كما فى الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق و بهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التكثر طارىء بطريان التعلق والسؤال أنه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الأزل وههنا أبحاث الأول أن هذا السؤال لا يختص الكلام بل يجرى فى القدرة والعلم وغير ذلك والثانى أن ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث أن توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق غير أزلى بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بأن يقال كيف تكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الأول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات أقساما الشخص فلا يجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بأن الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل. وملخص السؤال أنه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر فى الأزل خاليا عنها وعن الثالث أنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه

أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد فى نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده أعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى أنه صفة واحدة تتكثر الى الأمر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها * فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها * قلنا انه ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما فى الأزل فلا انقسام أصلا

واما الكرامية فقائلون بحدوثه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الأزلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة أزلية بحسب تعلقاته. واعترض على مذهب الحدوث بأن وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل وأجيب بأن ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية

وذهب بعضهم الى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة . ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الأزل أمرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان. والمصرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق

فيعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها (قوله بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره أن زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه أنه زيد ولا يصدق عليه أنه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بأن فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وانه قطعي البطلان

(قوله وذهب بعضهم الى أنه في الأزل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الأقسام وفيه أن الأخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بأن يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق. وقوله لان حاصل الأمر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر أنه لطلب الاقبال. ولا يخفى أن ماذكر لو تم لجعل الأمور الخمسة خبرا في الأزل وفيما لا يزال ولا يختص بكونه خبرا في الأزل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على أن اختلاف الاقسام الأربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الأقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين أن استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا و يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري. فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا. وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفه عند عدم مخاطب. والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا أنه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي. وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور الخ يمكن الجواب بأن الايجاب حين تعلق الأمر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور وأهليته . والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو أولى بالأمر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لأمره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله والمصرح بأزلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف. و يستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى أن ماذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن أن يقول و يطلق القرآن على الكلام النفسي

لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق . ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى. ودليلنا مامر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم . وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الأصوات والحروف فى محالها أو ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف البارى بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى والسفه هو الامر الصريح للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وأنت خبير بأن المتحرك الخ) يعنى أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى يريد به الصحة بحسب اللغة

ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القرآن أو أشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق. ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسى. ولا يخفى أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى أن هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة. وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع أنه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفى موضع آخر أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل، وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعى التوقف على الأجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها. وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادثا لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث . وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من أنه ليس بمجتمع الأجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضى ولا يخفى أن بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبى وجبريل وقوله وان لم يقرأ يعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التى تتضمنه كلمة الوصل والاظهر أن الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع فى هذا المعنى صحة اطلاق الأبيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله. وتقييد الأعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لأفعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الأشاعرة والاولى أن يقول يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده

(قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع، وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالأولى وأقوى شبه المعتزلة، وفي قوله انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا نظر لأن أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل. ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على أن القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم أمورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه مخلوق. والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالي ان جعل مجازا * فان قلت مدار الجواب على أن كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بابقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم. ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق. وقوله محفوظ في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة الأولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الأربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه

ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالألسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالألفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضا (غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل و يكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا. وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا

(قوله يراد به الألفاظ المنطوقة الخ) يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف. والتفصيل أنه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق

(قوله وتحقيقه أن للشيء وجودا في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجودا في الاذهان لأنه وجود مجازي كأخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم أن قوله للشيء وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه أنه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عينا لأنه خير الموجودات كما يقال لأشراف الناس أعيانها والوجود في الأذهان معناه حضوره في ذهن من الأذهان. ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما أن الوجود يميزه عن الأغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان (قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه. يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الأمور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الألفاظ المنطوقة. و بهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو أن المتفق بيننا أن القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا. و بهذا اندفع ما أورد أنه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الأمور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الأمور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكر موصوف الكلام اللفظي بناء على أن مآل وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة و ينقدح من هذا أنه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل

(قوله ولما كان دليل الأحكام الشرعيـة الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الأصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لأرباب الأصول الذين هم عمدة أهل الاسلام. وتوجيهه أن عدم بحثهم عنه لأنه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لأنهم لا يثبتونه وينكرونه. ولا يخفى أن التعريف لما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لأحد معنيي القرآن لا لجعلهم القرآن اسماله لأن الظاهر أنه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيماله الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) أوّل عبارة الأصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لـكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء. وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية. هذا فانه يدل على أن كلا من النظم والمعنى ركن ألزم. وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى. ولك أن تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة. وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالأولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لأنه فصل بالأجنبي الا

حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشـة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى وأما الـكلام القـديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني وهو اختيـار الشيخ أبي منصور رحمـه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لـكن لما كان بلا واسطة الـكتاب والملك خص باسم الـكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه. وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السـور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الـكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كـونه صفة له تعالى و بين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات. ومعنى الاضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصـلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الـكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى

القرآن بالاشـتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حـدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتـاد

أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الـكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الأمر باجار المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله. نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لـكن لما كان بلا واسطة الـكتاب والملك خص باسم الـكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب (قوله الاشعري اطلاق الـكليم على ظاهره. وانما الحاجة الى هـذا الوجه أو الى ماقيل من انه خص باسم الـكليم لما أنه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميـع الجهات على خلاف المعتاد فـكأنه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف الخ) يعني مايدل عليـه ماذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من أن كلام الله محمول على التجوّز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لأن علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وماذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضا يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لأنه لا يصح نفي أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا الا أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمنفي معنى و بالمنفي عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولا لا في اللفظ مهجورا

القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية. وذهب بعض المحققين الى أن المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه. ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان

(**قوله** انما هو باعتبار دلالته) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون أيضا مجازا فى المنقول عنه وهو باطل وجوابه أن النقل هجر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه. وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع فى الكلامين مشكل لا ضرورة فى التزامه (**قوله** اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (**قوله** ليس مرتب الأجزاء فى نفسه) يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع

فى المعنى لا مشتركا وأجيب بأنه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الأول مهجورا وفيه انه لا بد فى الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قوله وذهب بعض المحققين الخ) فى شرح المواقف * اعلم أن للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه فى الخطبة، ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال ان الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة. وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيته. تم كلامه. وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى أنه أقرب الى الأحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة. هذا وفيه أبحاث منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضا أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله. وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن أكثر الافراد وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح فى نفسه ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضا يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لأن مدار البلاغة على أمور تقتضى ترتب الأجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لأنه أقرب الى الأحكام الظاهرية لا أنه لا يتجه عليه شىء. ولا شبهة فى كونه أقرب مع هذه الأمور المتوجهة ولا يخفى أنه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه)

لا يحصل لتركيب اللفظ من الأشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صار عنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدا الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فمكوّن وهو استدلال من أحد الترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على أنه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء. وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم

(٨٦)

البارز في معرض العقل. وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة أن الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لأنه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على أنه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله

كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (أزلية) لوجوه: الأول أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض. الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوّن العالم مع أنه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع. والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب

وملعونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الأجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجيء اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه. ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى

الأول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ماسبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق أن الأخبار في الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله. نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الأصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة. ومما يجب أن ينبه عليه أن أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الأزل لأنه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك أن بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا تمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق

وانما تمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم ببناء الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية لا اضافية بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على أنه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أريد أنه يلزم جواز اطلاق الأعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم وأعراضه قائم به ولا يخفى أنه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الأزل خالقا فالو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم أن مبنى الدليل الثاني أيضا على أن التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كأنه أراد بقوله ومبنى هذه الأدلة ماعدا الدليل الثاني أو بنى الأمر على التغليب هذا وكما أن مبنى الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضا عليه ومبنى كون الاماتة تكوينا ومبدؤه ارادة وقدرة على أن الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من أنه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهي ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب أن الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة. قيل والذي يخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه أنه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما أنه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الأثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما أن له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره. هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد أن مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني أن التكوين يستلزم وجود المكون كما أن الضرب يستلزم وجود المضروب الا أن وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه أنه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه العالم ولكل جزء من

اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك. والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أي التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا

شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني أو بنى الأمر على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

أجزائه لافى الأزل بل لوقت وجوده باعتبار أنه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم أن المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى أن تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالأولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال. واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى فى، والاظهر أن قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى أنه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى أنه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرّا والى أنه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الأول فقط واستناد باقى الممكنات الى العقول والأظهر من الكل أنه دفع لما يورد من أن تكوين الشىء ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فأثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من أن التكوين حال الوجود بهذا التكوين (٨٨) ومن البين أن قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه

والمكوّن حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما أن يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكوّن المتعلق به وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث مايكون لوجوده بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه، ومن ههنا يقال التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى

(قوله والمكوّن حادث بحدوث التعلق) أو لكون التعلق الأزلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (قوله وما يقال) أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشىء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة ألا يرى أنه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات و بين عدمه على أنه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) أى ومن أجل أن المراد بالحادث ماوجوده

وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن أن التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن يتعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على أن ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند أنه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات. وأما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى

عالم بالأشياء فى الأزل الا أن يراد تعلق العلم بالشىء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعده سوى التعلق الازلى به بداية

(قوله وما يقال الخ) قيل أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات، وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله والتعلق اما أن يستلزم الخ، وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى أن الأمر فيه هين على أنه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا. والحق أنه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو أن المنع لا يضر لانه يكفى فى حدوث التكوين أن الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر أن المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون أن التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ماذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم) يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أى من أن

المراد بالحادث ماالوجوده بداية و بالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد أن الحادث عندنا ماالوجود مبداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه مالم يثبت أن اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت أن الصانع مختار * لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لأنا نقول فليكن وقت وجود البعض الأزل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الاضافية مالاتنفك عن الاضافة والافكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية أنه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم للمقام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلاينفك عن الاضافة والتكوين اسم لماقام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية وماوقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون

عدم تكوينه بالغير والحاصل أنا لانسلم أنه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول و وصول الألم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل البارى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وأن لا يكون الله تعالى مكونا

بداية و بالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشىء لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة أيضا على أن عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه أن الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن أن يراد بالفعل مابه الفعل و يكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الأول بل الثانى أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله أقدم منه) القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث

اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين بل هو أمر عقلى ينبغى أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لازائدا على المكون اسم مفعول والأظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية و بأنه لو كان نفس

المكون لزم أن يكون الى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالقا مكونا واحدا الا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بأنه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذى هو عين السواد قد قام به و يستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغى أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره أن كلمة على ليست صلة التنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى و بعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لايستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لاتستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل

قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر

الواجب على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق أن الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع أن الحادث مع تعلق الارادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه انما وجب حين تعلق الارادة لأنه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بدو المراد بالمغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا بحتا لاصفة له وأيضا القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق والأصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه أن الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدا وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله

واما للاشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات أن تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة. والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو أن مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من أنه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من أن ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع

اصطلاحي بأن يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لأنه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة

(قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أى المراد الانكشاف التام لاما تعتاده النفس من ادراك للقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه فى حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا الانزاع لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشىء كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة فى العقل بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف فى اثبات الرؤية طريقا قويما موجزا. وذلك أن العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا أن تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشىء. وقوله مالم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل. وقوله مع أن الاصل عدمه علاوة أى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه أن الأصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلى ليس الأصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على أن استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على النقلى مع أن التعويل على النقلى لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على أنك عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى أنه قدم العقلى سالكا الطريق الترقى من الأضعف الى الأقوى (قوله ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا وأن القطع بشىء وجدانى لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والأعراض ضرورة انا نفرق الخ لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والاقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودا فى المعدوم الذى تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل الترديد يتجه أنه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضا مستندا بأن العلة كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة

تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشىء كما هو بحاسة البصر وذلك أنا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى أنه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل) بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

(قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى أن الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى أن العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة أنا نفرق الخ) يرد عليه أنه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لأنا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع والتحقيق أن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه أن التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت علية الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على أنها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا * قلت يجوز أن يشترط بشىء من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به

مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير و يريد بنفي مدخلية العدم فى العلية أنه لامدخل له فى علية الامر المتحقق والافعدم العلة علة لعدم المعلول. وأورد عليه أن العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغيرذلك) دفع لما أورد عليه دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشىء عما هو معتاد فى الرؤية وحقائق الاشياء لاتؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذى هو أصل السعادات (قوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم و يتجه عليه المنع بسند أنه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى. وقوله ولو سلم فالواحد النوعى الخ معناه أنه لوسلم استدعاء الصحة العلة فلانسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل (٩٢) المتعددة. ولك أن تقول يجوز أن لايكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهى أنه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهى اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والأولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثانى لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شىء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا. وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لاترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلايستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولوسلم فلانسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شىء عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لأنا أول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك و بعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشىء له هوية ما

العدم ولا ماهو مركب منه كذا فى شرح المواقف. ويرد عليه أنه لايمنع الشرطية فلايتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لايجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعلل الخ ويرد عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك فى الواقع وهو لايدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وهى مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما) رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية. ثم اعلم أن هذا الدليل

للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا أنه يتجه أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة منقوض القائلة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعا ثالثا. وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه أن هذا الاستدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره أن العلة وجودية وليست فى صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا أن الهوية المطلقة أمر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلاتتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا أن رؤيتها اجمالية لايقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم أن المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلى لايصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشبح من بعيد لاتفيدنا الا ادراك أن المرئى موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد أن المبصر الهوية المشتركة ✿ فان قلت لو كان المدرك الموجود

من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا * قلت يبقى فى مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقال (قوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) امامنع لسكون وجود كل شىء عينه أو تأويل القول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الموجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله أنه يكفى مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود *وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه أن ما تقرر أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا أنه لما لم يرد النقل بالمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية واللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض هو العينية وما يتبعها من الأعراض (قوله وتقرير الثانى أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان أنه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا للاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن (٩٣) انظر الى الجبل فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة لن ترانى ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه أنه ممنوع وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا صح أن انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل فى بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لأ مكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان. ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شىء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه أنه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته أدل على الامتناع من نفى رؤيتهم. ور بما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرنى كيف تحى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى. وقوله و بأنا لا نسلم الظاهر فيه وأنا لا نسلم ليكون عطفا على أن سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الأمر بالنظر كان حال تحركه لا أنه أريد أن استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلى ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلى الرب يجوز أن يكون ممتنعا وقد يلتزم أن القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لأنهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم

وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثانى أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرنى أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفها وعبثا وطلبا للمحال والأنبياء منزهون عن ذلك وأن الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شىء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال. وأجيب بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على أن القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع وأيا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة

منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه أنه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضرورى وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ)

لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا و بيان الله قبوله أرجى فلا يكون السؤال عبثا ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع فى مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر فى محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة. أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل فى الشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم فى الآية تأويلات ذكرت فى المبسوطات و بقى عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهوان ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أى وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى فى ربها ناظرة أى متفكرة. وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن أن الرؤية تعم الكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة فى روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا فى الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا الان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الأمة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن. وللامام الرازى اثبات اجماع آخر وهو أن الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفى الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلى لو أنكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين. وزيف بأن من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع و يمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال

والسكون (واجبة بالنقل و ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم. وأما الاجماع فهو أن الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وأن الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائى و بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر

روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية

عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لأهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينفه الا الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على أن الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على أن السنن الواردة أيضا كذلك. ولما كان الاجماع فى الآيات مستلزما للاجماع فى السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمعت الامة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغى أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ فى الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفى الخبر الصادق اجتماع الأمة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) اما مطلقا بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه من المرئى فى المرائى بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أو فى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز أن لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحين وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط ففى الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤيه الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن لا ينفى كون المرئى فى مكان و يمكن دفعه بأنه ينفى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى مكان وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة

الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والأي وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة. وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته. وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوى شبههم من العقليات وقد أوردمنوعا أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصا (٩٥) بحال قوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن

لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار» والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لأن المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل

بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه أن عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعني العدم كما أن

قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم. وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعل الآية مدحا له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا له كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في «وما أنا بظلام للعبيد» فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) للملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لا نسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم لا تمكن رؤيته والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا توجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات النقص عنها ألا ترى انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار أن الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات. هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو أن المراد من أقوى شبههم هذا وهذا. والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحاكم بالوقوع للحكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل

(قوله وأما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى ربه مرة فى المنام وفى ثلاثين سنة بعده كان دائما معه متكؤ فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى. وفى المواقف أنه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وأن الأدلة انما يجرى بعضها فى أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف فى الحكم فى غيرهم. ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع أنه جعل المؤثر فى أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لأفعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله يوجد كماية قدر من غير فوت شىء مما تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل و بهذا تبين أن تحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على أنه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق مايشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذاك. وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى أن المراد بالأفعال مايسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى أن الخلق يتعلق بالأعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من أن الأمر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة. وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والأولاد مع جواز أن يقال له كل شىء

الامكان وأما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء فى أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك. وحين رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق. احتج أهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشىء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع و بعضها أبطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا فى أظهر أفعاله، وأما اذا تأملت فى حركات أعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر. الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى «والله خلقكم وماتعملون» أى عملكم على أن مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على أن ماموصولة و يشتمل الافعال

الاصوات والروائح لاتمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشىء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة. والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول و به يندفع مايقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أو أن لا يدوم (قوله أى عملكم على أن مامصدرية)

(قوله الاول أن العبد لو كان خالقا الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد ينبغى كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والأنقص مما أتى به ممكن فتخصيص ماأوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب و بينه فى ذلك سواء كان بينا أو مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على مالا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشى على سكنات متخللة أى بين الحركات البطئية مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد. وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نمنع انه لا شعور للماشى بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور. و وجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور و ينتفى فى الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى. وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس (قوله أى عملكم على أن مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أى خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الاصل فى الاضافة العهد بخلاف الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير أهون هذا و يرجح ما الموصولة أيضا ان فيها مطابقة ماتنحتون قلنا لم

يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وأنما نبه على أن الساعي اليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على أن النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال. وما يوهم أنه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء وأما احتمال كونها موصوفة أى شيئا تعملون فمما ينفيه المقام لكن فى قوله والذهول عن هذه النكتة الخ أن فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أى ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق» بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق. لا نقول الآية لترجيح عبدة الأوثان عليها وتوبيخهم بأنكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الأوثان نعم مقتضى (٩٧) الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن يخلق الا أنه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخالق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا مثلها فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله الخ) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعها فى المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أى أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة. والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين

لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا. وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق كل شيء أى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا أن مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وأن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

ينبغى أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهى أن المكلف به أمر اختيارى البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز أن

يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالق أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر. وقوله وأن الاولى باختياره بتقدير ونعرف أن الاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبنا وماء. ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى أن كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ. وقيل قاعدة التكليف أن المكلف به أمر اختيارى ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل فى فعل افعل كذا والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره

وهو ظاهر والجواب أن ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلا وأما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى. وقد يتمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده. أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير. والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان

يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبيح وأيضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيئا على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية. وفي شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو ارادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب أن يجاب بأن الرضا

(قوله وقد يتمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الأبيض والاسود لانهما صدر عنهما هذه المصادر لا بمجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره. لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن أن يراد تفعل ما هو سبب للتخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الكل

ومن البين أن كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي السكون بخلقه السكون بارادته يقتضي السكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي السكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون. والاظهر أن يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه. ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الأشاعرة وهي الارادة

الكفر

الأزلية المتعلقة بالأشياء احترازا عن كثرة التكرار في الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله. ومما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقضي أيضا واجب لكن من حيث انه مقضي والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالأشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضا واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا أن يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم. هذا والاظهر أن المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته

قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة ✲ قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم أن ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا. حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لأن الله لم يرد اسلامى فاذا أراد الله اسلامى أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فأنا أكون مع الشريك الأغلب. وحكى أن القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء. والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشىء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أو لأنه لا يسئل عما يفعل ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشىء ولا يريده منه

بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وأنت خبير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضا لا ستترة فى صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الأول هو الأصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشىء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل

(قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الأولى أرادتهما لما عرفت فتذكر. والمعتزلة أيضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرار الكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص فى ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى أنه لو تم ارادة وقوع الشىء اختيارا لتم ارادة الشىء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فلتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار. وتحقيق المقام أن التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شىء والتكليف بالممتنع تصرف له فى ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته وأما فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفى قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفى قول المجوسى لأن الله لم يرد اسلامى تعريض بأن الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفى قول عمرو ابن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسى فأنا أكون مع الشريك الأغلب يحتمل ارادة أنى أرجح الشريك الاغلب وارادة أنى مضطر فى يده وفى قول الهمدانى تعريض بالاستاذ بأنه ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفى قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم أن الشىء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أى نحن نعلم من أنفسنا أن الشىء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع. وقوله ألا ترى أن السيد الخ تنوير له ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولأنه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد أنا نعلم أن الشىء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لأنه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم أن الشىء قد لا يكون مرادا ونؤمر به وقد يكون مرادا وننهى عنه ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر للحاضرين عصيان عبده يأمره بشىء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد انما قال لكن وقع فى تقريره الاختلال

(قوله والعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الأفعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها يكون كالدليل على أن للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الأفعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لأن نسبة الفعل الى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بأن لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب أن الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لأن صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية و بقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار و يمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده أن للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية

والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج. وقوله لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب و يعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه و ربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا أن البطش علة غائية والارتعاش منشأ

وقد يتمسك من الجانبين بالآيات و باب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (و يعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء

لا يفهم من الارادة لغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد أفعال اختيارية) علم أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر. والمقصود ههنا أن للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري و يجب أن يعلم أن جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا أن بعض الأدلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الأشعري

الحركة. وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم لجواز أن الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق. وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينفيه أنه لا يسئل عما يفعل و يرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه و يتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقية القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على أنا لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لأنا كما أنا نتنفي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه. ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا انما يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية

الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار. والثانية تدل على صحة التكليف لأنه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة. وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لأن ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين. نعم يتجه أن استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والأمر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان

الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لأنهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة ليس الا لشمولها الوجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلي لأن كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن. هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالأظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة.

بما كانوا يعملون وقوله تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لأنهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف. وأيضا منقوض بأفعال الباري جل ذكره لأن علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال

لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله. فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وأنت خبير بأن الأعدام الأزلية ليست بالارادة لأن أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث، ولذا ورد في الحديث المرفوع «ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» والأظهر أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لأنها علة الوجود وعدم العلة علة العدم. هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجبا) قد تمنع هذه المقدمة أيضا لأن العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا. وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسط. وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وأيضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الأزل أن تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب

ولك أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها. ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضا على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والا لزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجبا أو ممتنعا للاختيار خفي. نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب. وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لأنه عالم في الأزل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبني على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لأنه كما أن تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق

ارادته تعالى عقب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم تكن المستقلة مستقلة و يمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين. ولايخفى أن السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله و بالضرورة أن لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أبيت فبالبرهان على ماعرفت والبديهي ليس الا مطلق الدخلية سواء كان بالتأثير أولا لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لأن نفي التأثير ليس بديهيا بل انما ثبت بقيام البرهان على أن الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد القدرة والالاحتاج في خلق الأفعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل و باعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه أن الكسب صرف القدرة فخالق دخل الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لأن مسئلة خلق الأفعال تعم الأفعال الاعتبارية. ألا ترى أنه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه أن الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته و يمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته و وجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب أنه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد و ينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع

وايجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى و بالضرورة أن لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب. وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ماوقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده * فان قيل فقد أثبتم مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد و ينفرد كل منهما بما هو له دون

له اذ لاقبل للأزل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الأفعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه أن صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لأن يخلق الله صفة متعلقة بالفعل. وأما صرف الارادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجيء لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل (قوله و ينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي

الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والاجسام بخلاف مااذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب ☆ فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحاق الذم والعقاب بخلاف خلقه ☆ قلنا لانه قد ثبت أن الخالق حكيم لايخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بأن مانستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاولى الحسن أن يفسر بما لايكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو مايكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ماذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لاعلته و بالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشرّ خلق الله تعالى قدرة فعل الشر

دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الامايشاء (قوله وهى علة للفعل) أى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك أن تقول من شأنها

الخالق والكاسب فى الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب. ولايرد أن الكسب أمر اعتبارى لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لايخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة) فيه أنه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لان مايترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولايخفى قوة هذا الاشكال وغاية مايمكن أن يقال ان الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن و بدونه قبيح. وفيه أنه لوعلم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا الذم و يمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولامصلحة له فيه فيعد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بمايشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بمالايرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن و كفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفى تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قدقيل انه لايوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه. وقول الشارح وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلايرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبى و يدفع بأنه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لايخص العاجل قال الله تعالى فى شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لايخص الآجل فان كثيرا مايجزى الفاعل عاجلا اذ الصدقة تردّ البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الأثر والمراد المدح فى الشرع لاباعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بمالا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضا يشمله فينبغى أن يجعل محكوما عليه و به والذم قول أوفعل أوترك قول أوفعل ينبىء عن ايضاع حال الغير كذا فى المواقف ومقتضاه أن المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الاقوال كالحمد. ولايدخل فى التعريف ترك السنة وأن لاعقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لامما يعاقب عليه و يوجب حرمان الشفاعة (قوله برضا الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد لما ثم الرضا عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لايخص العاجل قال الله تعالى فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لايخص الآجل قال الله تعالى فأخذه الله نكال الآخرة والأولى. وقوله يعنى أن الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ماسبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى أنه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يتجه أنه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر أن الامر والمحبة يستلزمان الرضا

(قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه أن استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على أن القصد بفعل الشر معفو مالم يعمل و يمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحوسيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لاينافى استحقاق العقاب والظاهر أنه لاتقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضا. وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لايستطيعون السمع يعنى به أن الذم على عدم الاستطاعة مع أن العدم أزلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه أن معنى لايستطيعون السمع فى معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلااستطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على أنه لافعل الا مع الاستطاعة وعلى أن قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لماقيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لوسلم استحالة بقاء الأعراض فلانزاع فى امكان تجدد الأمثال) أشار بما سيصرح آخرا من منع استحالة بقاء الأعراض ومنع بعد تسليمه (١٠٤) لزوم وقوع الفعل بلااستطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز

فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلااستطاعة وقدرة عليه لمامر من امتناع بقاء الأعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلانزاع فى امكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم أنه لابد لها من أمثال سابقة حتى لايمكن الفعل بأول مايحدث من القدرة فعليكم البيان. وأما مايقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الأعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلامرجح اذ القدرة

التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لاينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجىء (قوله والا لزم وقوع الفعل بلااستطاعة) لايخفى أن هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلادخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لمامر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة تعالى اذ ليست من قبيل الأعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الخ) حاصله أنه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب أن لاقدرة قبل الفعل أصلا ومدعى

وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى أعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد أن الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالأمثال أولا فاتجه أن الأشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفى الأشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لايساعده البيان ومالم يقم دليل على وجود الممكن لايحكم بوجوده لأن الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان

انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الأعراض بأن يقال لادليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت أنه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم * قيل حاصله أن ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب أن لاقدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لأنه لابد من مثل سابق كما ستعرف و يمكن دفعه بأن المنفى عند الأشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد فى شرحه و يتعلق به حينئذ و يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم أن تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل و يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود. وقوله ولم يحدث فيهما معنى لاستحالة ذلك على الأعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض مايتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الأولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة. وتفصيله أنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيهما أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الأولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيهما مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أوغير ذلك من الأمور الثابتة فمن قال و يرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن أنه بعض ماسيذكره الشارح و بما

نقلنا لك مذهبهم فى المواقف ظهر ضعف ماذكره الشارح فى وجه النظر من أن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لأن الأشعرى لايجوّز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والالوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لاتجوز أن تكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفى أن وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يسند الى حكم بديهة العقل. وقوله وأما امتناع بقاء الأعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والافقبله. ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل أنه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفا للآخر من

الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شىء من الأمور القائمة بالمحل لكن فى اتمام هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) فيه أنه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمى لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقيـة لزم تكليف العاجز * لايقال نختار أنها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لأنا نقول فليكن العرض والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغى أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الأمثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لادليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه

بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب فى الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والافقبله وأما امتناع بقاء الأعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى أن بقاء الشىء أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل. ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة الأسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال

المعتزلة جوازها قبله لأنه لابد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الأعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض. ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة. وفى كلام الآمدى أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وأنه يمتنع قيامهما) أى قيام الشىء وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع. ووجه الصعوبة فيه أن تابع شىء فى التحيز يجوز أن يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الأسباب) يعنى أن للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح

(قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليها * قلت صح لأنه يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لأن الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الأسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها بها أنسب بهذا الاحتمال. وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية. وقولنا هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفا اذ يقال هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفا له. ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه

(قوله وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب) اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة. وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول. وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب أن الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل و يمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات و يكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوّز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالأوجه أن يقال يرده أنه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق. وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم أنه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه. وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ. ومما يدل على أن الامر في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة من لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه. قال القاضي في تفسيرها معناه «لا تحملنا ما لا طاقة لنا به» من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد

هو ذو سلامة الأسباب الا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا أنه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب. ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة ✲ فان أجيب بأن المراد أن القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين ✲ قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف

تفسيرها بسلامة أسبابه. وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير. هذا والأقرب ما أفاده بعض الأفاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه. ولوضوح الأمر تسومح في عد سلامة الأسباب وصفا له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسرّ فيه ان سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها

بالنظرالى نفسه ثم عدم التكليف بماليس فى الوسع متفق عليه كقوله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» والامر فى قوله تعالى «أنبئونى بأسماء هؤلاء» للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين «ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الأشعرى لانه لايقبح من الله تعالى شىء وقد يستدل بقوله تعالى «لايكلف الله نفسا الا وسعها» على نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة وقوع كل مايتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه. وحلها أنا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألايرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال. والحاصل أن الممكن فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لايستلزم المحال (وما يوجد من الألم فى المضروب عقيب ضرب

من العبد فى نفسه وقد يوجه أيضا بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لايطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لايقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) أى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك أن تأخذهما على الاطلاق لانه لايستلزم الشمول وقد يقال ان أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملته انه لايؤمن فقد كلف بأن يصدقه فى أن لايصدقه واذعان ماوجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز أن لايخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو أن المحال اذعانه بخصوص أنه لايؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع. وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى. وقد يجاب أيضا بأنه يجوز أن يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولايخفى بعده اذ فيه اختلاق الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائزا الخ) لو صح هذا

(قوله وجوزه الاشعرى) بناء على أنه لايقبح من الله شىء * فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع فى نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لايخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر فى استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم أنهم لايؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا أنه لاينفعه ايمانه ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر. على أن هذا البحث لايجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لايأتى بها أصلا ويمكن حلها بغير ماذكره الشارح أيضا وهو أن يقال على تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما أخبر عن عدم ايمانهم لان الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الألم فى المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف فى أنه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لاصنع للعبد فى تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ماذكره الشارح بقوله والاولى أن لايقيد بالتخليق الخ. ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة. ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به أحد. وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة يعنى استحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة عليه فأما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن التولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ماقيل ان هناك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها أن عدم

تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم و بعده لاينافى كونه مكتسبا كما أن صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه و يفوت التمكن من تركه. و يمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لولم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفى الفعل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لايتمكن من حصولها لأن التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مابه يترجح أحد طرفى المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ماذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أى كل مقتول ميت بأجله الأجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد

الا أنه لايتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة و يتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض

عند غير الكعبي من المعتزلة المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي أيضا مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده. وفيه أن الكعبي أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الأجل الثانى ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن مالايخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله أنهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ماهو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل و يجعل فعل الله لزم فلكونه خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الأجل أنه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الأجل فلم يصل الى الأجل قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أم المعلوم فى حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الأجل لكل أمة لايستلزم تعين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث. وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم أنهم

انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد فى تخليقه) والاولى أن لايقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلا. أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله قد قطع عليه الأجل. لنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم من غير تردد بآية «فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون» واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى أن بعض الطاعات تزيد فى العمر

التقرير لزم أن لايجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع (**قوله** فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة) مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (**قوله** ولهذا لايتمكن العبد الخ) يرد عليه أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع و بعده لاينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما أن صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (**قوله** أى الوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لايموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (**قوله** قد قطع عليه الأجل) أى لم يوصله اليه فانه لولم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه. وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أم المعلوم فى حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا فى شرح المقاصد (**قوله** اذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون) * ان قلت لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه * قلت قوله تعالى لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (**قوله** واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد

ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات والتنفاءها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما أن ماذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لازعمهم فان ماذكر واحجة لامنبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لأن دفع المنبه لا ينفع (قوله و بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله فى هذا الوقت لعلمه بأن قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافى استحقاق الذم كما أن الموت بالمرض لا ينافى تقدير

و بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه. والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليقا ولا كسبا ومبنى هذا على أن الموت وجودى بدليل قوله تعالى «خلق الموت والحياة» والأكثرون على أنه عدمى، ومعنى خلق الموت قدّره (والأجل واحد) لا كما زعم الكعبى أن للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر فى مفهوم الرزق. وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا. ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وأنه لا رازق الا الله وحده وأن العبد يستحق

فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) يرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الأجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لا كما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيأكله) أى يتناوله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى أو غيره فعلى هذا يكون العوارى كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز أن يأكل كل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى «ومما رزقناهم ينفقون» وقد تقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والا لخلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيجىء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب: ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع أن ظاهر قوله تعالى «ومامن دابة فى الأرض الا على الله رزقها» يقتضى أن تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) أجيب عنه بأنه تعالى

الاجل ولا ينافى ايجاب الدية أو القصاص. ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعين يستحقها من غير الطاعة سبعين لأنه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم، فقيل فالحق فى الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو أن المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال: ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه فى تعريف الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند: ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى

الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه بالحلال أو رد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع أنه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى «ومما رزقناهم ينفقون» لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه، وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى «ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها» وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر. وأشار بقوله وعلى الوجهين الى أنه لا تعويل على ماهو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص

اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الـكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة (قوله لان ماقدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليـه بعد اعتبار الأكل فى مفهوم الرزق وقوله وأما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر فى معنى الملك الأكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الـكثرة لأهل النار وفى عموم كلمة من اشارة الى أنه يضل المهتدى ويهدى الضال ولذلك ورد الامر بتكرار «اهدنا الصراط المستقيم» فى كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لـكن لابد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية فى الهداية وبالضلالة فى الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هـذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع أن ارادته تعالى عامة عندنا أنه تعورف ان تقييد الشىء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفى قوله لانه عام فى حق الـكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بأنه يدعو كل أحد وذلك أن دعوته كل أحد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وأن تكون دعوة الرسول فى جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضـلال عبارة عن وجـدان العبد ضـالا أو تسميته ضالا اشـارة الى رد توجيـه من ينـكر اضـلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محمودا أو بجعل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا فلا كما فى قوله تعالى «فلا تجعلوا لله أندادا» أى لا تسموا الاشياء أندادا له. وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة. ولا يبعد أن يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبى عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساغ كما أن لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا. والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا أى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية أو الحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه أن

الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ماقـدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضـل من يشاء ويهدى من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الـكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبى عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القـرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسـند الى الأصنام. ثم المذكور فى كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثـل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» ويحتمل أن يراد ـ والله أعلم ـ وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة فى أول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس تختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الـكل وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان. وأيضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصـول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فمدفوع بأن التمـكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيـل وفيه بحث لأن التمـكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع أنه فى نفسـه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها فى استيجاب التعظيم نعم التمـكن عام للـكل

يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لأنه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضا أن فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع أيضا أنه يبطل كونها للبيان المذكور

المدح بالمهدى اذ لامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والأدلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد أن المشهور ينافى ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلا منافاة (قوله وما هو الأصلح للعبد) فى الدين عند معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى وفى المواقف ماهو الأصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى وقد مرت فى صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الأصلح فى الدنيا فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ. وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر فى الهداية مدخول بأنه يجزى بالأعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذى أوجب على نفسه الانعام على كل أحد. وقوله ولما كان امتنانه على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبى جهل يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبى أوجب منه على أبى جهل. وفيهما أن انعام النبى أكثر من انعام أبى جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك. وفى قوله ولما كان لسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفى قوله ولما بقى فى قدرة الله تعالى الخ أنه تتجدد مصالح العباد يوما فيوما. وما ذكره فى جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل برعاية لمصلحة

انك لاتهتدى من أحببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع أنه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وماهو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبى عليه السلام فوق امتنانه على أبى جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له. ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضرّاء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لأن مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شىء اذ قد أتى بالواجب. ولعمرى أن مفاسد هذا الاصل أعنى وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبتت بالأدلة

فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم» اذ الطلب يستدعى عدم حصول المطلوب ويرد على هذا أنه ينافى التفسير بالخلق أيضا على مالا يخفى. واعلم أن الغرض فى أمثال هــــذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور أن الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى أو ... فى فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الأصلح له عدم خلقه ثم اماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم المقيم ✲ فان قلت بل الأصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم ✲ قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر فى صدر الكتاب فالأمر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الأصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على مالا يخفى. لايقال الأب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له فى شفقته ✲ لأنا نقول لامنة فى شفقته الجبلية بل فى أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الأصلح أمر لايستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته. قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الأصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى «وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم» أى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك

والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه. ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسما لله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له. ويدل على أن من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما أنه لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فهم عذاب الأبرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه (١١٢) تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به. وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريده يعني بشيء منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له، ويحتمل أن يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له، ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله ﷺ اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وكأن النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار. والظاهر أن منكرا ونكيرا جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك. والظاهر أن سؤال الانبياء ليس عن نبيهم. والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والأنبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الأمور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لأنها أمور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخبر الصادق بها فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ في الأخبار، والمراد بالصادق اما النبي لأن القرآن أيضا يعلم من جهته واما الله تعالى لأن كل ما يخبر به النبي وحي يوحى وما ينطق عن الهوى، ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد أن يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى

القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة. ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للأنبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل السمعية) لأنها أمور ممكنة أخبر بها

وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الأصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة، ولو سلم فالكلام مع الجمهور. وههنا بحث وهو انه لا شك أن ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايتها. والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين أبطلهما، وجوابه أنهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الأزلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية. والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي. وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لأنه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى (قوله لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لأن النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل

أن شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وفدأ كدماقدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «القبر روضة من رياض الجنة» ولم يراع الترتيب والاقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير. ووجه دلالة الآية الأولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ. وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعى اليه. وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالأدلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الآحاد لا ينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع

(١١٣)

الصادق على مانطقت به النصوص قال الله تعالى «النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب» وقال الله تعالى «أغرقوا فأدخلوا نارا» وقال النبى صلى الله عليه وسلم «استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه» وقال عليه السلام قوله تعالى «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك ومادينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد عليه السلام. وقال النبى عليه الصلاة والسلام «اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لأحدهما منكر والآخر نكير» الى آخر الحديث. وقال النبى عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النيران» و بالجملة الأحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر. وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال. والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الأجزاء أوفى بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك ألم العذاب أولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا أن يتحرك و يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء أوالمأكول فى بطون الحيوانات أوالمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه. ومن تأمل فى عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة * واعلم أنه لما كان أحوال القبر مماهو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر. ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل مايتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة. وصرح بحقية كل منهما تحقيقا وتوكيدا واعتناء

النقل فان قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به. وقوله تعالى و يوم القيامة دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا نارا) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لا حياة له) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولاشك أنه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة فى بطن الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ

(قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد. والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أوفى بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك به ألم العذاب أولذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع و بين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل. والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الأصحاب فى دفعهما وجعلوا من أحرق وذرى أجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا أقوى منهما فذكر المصلوب بلاقيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجائب الملك والملكوت و بأنهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهدلنا وتعذيبه من غير أن نعرفه. ولعل استبعادهم هذا والافكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك. نعم الكلام معهم فى أنه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر) لا أمارة لافرادها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة الأن رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ماذكره (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقا وتأكيدا) وايراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع فى الكتاب «والوزن يومئذ الحق» وورد فى الحديث «من شهد أن لااله الا الله وحده لاشريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله

وابن أمته «وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل» (قوله والبعث) قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه أوتعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت. والثانى أنه كيف يعمره بعدما خربه وهو أنه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب. والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الأجزاء أوبالاعدام والافناء. والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) فى شرح المواقف : اعلم أن الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة: الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة . والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا. والرابع عدم ثبوت شىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين. والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه. ولايخفى أن الرابع الذى هو عدم ثبوت شىء منهما لايقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وأن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف فى المعاد الروحانى وأما الجسمانى فهو ينكره كيف، وهو لايجوز اعادة المعدوم ولاشبهة فى انعدام الجسم وانما التردد عنده فى انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسمانى مطلقا. وأما أنه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أوتفرق أجزاؤه ثم تجمع فلاجزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على ما سبق لاينبغى أن يكون مبنيا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغى أن يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه أن امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع أنه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة أن الصغرى مع فرض صحة

بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة» الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع أنه لادليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا أن الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أولم يسم. وبهذا سقط ماقالوا انه لوأكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما أن تعاد فيهما وهو محال أوفى أحدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه وذلك لأن المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والأجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول

بلاشعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ ولا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض وأجيب أولا بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لايقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجى * لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر فى الوجود مالايتصور هو بدونه ومالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة أيضا وثانيا بأن المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا. وقالوا أيضا لوأعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشىء ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولااستحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وأيضا لوتم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشىء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لايخفى أن معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولاتخلل فى الشخص الباقى (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الأجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » وأجيب بأن هلاك الشىء خروجه عن صفاته المطلوبة منه . والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات وخواصها آثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والأجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل أن يتولد

هذه المقدمة ممنوعة لأن الاعادة بجمع الاجزاء الأصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد فى الحديث أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمى ضرسه مثل أحد) يقتضى هذا أن بدنا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدنا آخر وأن بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية ويرد بأن العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز أن تكون الأجزاء المزيدة هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع

استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة. وقوله ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لأنه يوهن فساد التناسخ. والاليق أن يذكر فى الجواب بأن يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الأجزاء الاصلية) يعنى أن التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين فى الأجزاء الاصلية لا أن البدن الثانى عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لأنه لاوزن لها ولا يمكن وضعها فى كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر أن المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب بأن كتب الاعمال

لما ورد فى الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون وأن الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض وان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه قد ورد فى الحديث أن كتب الأعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى «فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا» وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله تعالى «لنسألنهم أجمعين» ولقوله عليه السلام «ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أى رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى فى نفسه أنه قد هلك قال تعالى سترتها عليك فى الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رءوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة

من الأجزاء الاصلية لما كول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن أن يصير نطفة وجزءا أصليا والفساد فى الوقوع لا فى الجواز (قوله وأن الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لأن العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب أن التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الأجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد يتوهم أن حاصله منع التغاير بناء على أن البدن الثانى مخلوق من أجزاء البدن الأول فيكون عين الأول فيعترض بأن قوله تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها» يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خبير بأن دعوى اتحاد الأجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله أن كتب الأعمال هى التى توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية

هى التى توزن لا يخلو عن شوب وهو أنه ثبت أن كتابا فيه أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض ليس بشىء لأنه لا ينكر أحد أن فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة. ويمكن أن تكون الحكمة فى الوزن أن يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر. ومن أنكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيها على أن المراد به معهود والظاهر فى قوله يؤتى الذى يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أى لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أى لأن الكتاب يذكر الحساب لأنه ليس الا له. ومما لم يتعرضوا له

وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لأهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الأعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على أن السؤال للمؤمنين على وجه الستر وأن السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الأكثر الخير البالغ في الكثرة. ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة. ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرا لأنه يمتلىء من نهر الكوثر. وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية. وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لأنه لا يجيء أفعل التفضيل من اللون. وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الأول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء. وقوله من شرب منها فلا يظمأ أبدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ

الحوض منه واما أن لا يظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور أن الميزان قبل الصراط وما روى أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه أن الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره أنه الأعمال الرديئة

الله على الظالمين» (والحوض حق) لقوله تعالى «انا أعطيناك الكوثر» ولقوله عليه السلام «حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبدا» والأحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل * قلنا هذا مبنى على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما تخلقان يوم الجزاء ولناقصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة والآيات

والسيئات أجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير الى أن الكوثر هو الحوض والأصح أنه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظمأ أبدا) ويجوز أن لا يشرب به الامن قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شرب به وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح. والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه أن الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف للاجماع

التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة. والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه أنه يدل على امتناعها مطلقا وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر أنهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه أنهما لو كانا في عالم الأفلاك لزم الخرق والالتئام أن ما لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه أنهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله ولناقصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس

وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما فى قوله تعالى « اهبطوا مصرا » وقوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا » يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد. وما فى بعض الحواشى أن هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشىء لأن هذا الجعل انما يتحقق فى الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا

الظاهرة فى اعدادها مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا » قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض. قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى « أكلها دائم » لكن اللازم باطل لقوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » قلنا لا خفاء فى أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شىء جىء ببدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شىء ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين « خالدين فيها أبدا » وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة فى الآية على الفناء. وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان و يفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم و زاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شىء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق

لاجماع المسلمين. وقد يتوهم أنه مردود بقوله تعالى « قلنا اهبطوا منها » اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى المكان السافل. و يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أى نخلقها لأجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لا نفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الأكل بضمتين كل ما يؤكل و يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالزام اذ المراد بالشىء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شىء. وهو بكل شىء عليم (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعنى أن المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع فى بعض الأوقات. ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به) أى المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهى من أعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق والا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة

موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة) فيه أنهما لو وجدتا بعد أيضا لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف كل شىء هالك الا وجهه. وقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أى دائمتان) يعنى ليس البقاء بمعنى الوجود فى الزمان الثانى بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفنيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفنيان افادة لا اعادة * فان قلت لا يقتضى قوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » فناء أهلهما لأنهم أدركوا الفناء قبل دخولهما * قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا) أى لقوله

مرتين هذا الكلام تارة فى حق أهل النار وضمير فيها النار وتارة فى حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان و يفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم « كل شىء هالك الا وجهه » (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لأنه داخل فى الشرك فلا يتم عدد التسعة. والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين. والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به. وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان أنه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر. والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها

(قوله بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح أن يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر. وسيأتى مبنى أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى. والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله فى النفاق ولا

يخفى أنه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف

انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اذا أضيفت الى مافوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى مادونها فهى كبيرة. والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب أكبر منه. و بالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التى هى غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان. لنا وجوه الأول ماسيجىء من أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه. نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب. ولا نزاع فى أن من المعاصى ماجعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر. و بهذا ينحل ماقيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشىء من أفعال الكفر وألفاظه مالم يتحقق منه التكذيب أو الشك. الثانى الآيات والأحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » وقوله تعالى « يأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » الآية وهى كثيرة. الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن. واحتجت المعتزلة بوجهين. الأول أن الامة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا والثانى أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى « أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا » جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» وقوله عليه الصلاة والسلام «لا ايمان لمن لا أمانة له» ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين و يدفنونه فى مقابر المسلمين. والجواب أن المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق

(قوله أنهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى « ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » والتوجيه ماسيجىء من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى (قوله لما أجمع عليه السلف) * لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لانا نقول النفاق كفر مضمر

كان كفرا) أى بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثانى الآيات والأحاديث الناطقة) أى الدالة دلالة صريحة. وفى كون ماذكره من الآيات صريحا بحث لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان. وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهى كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات. ولك أن تجعله للأحاديث حتى لا تبقى الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء فى أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه. نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمر على أنه أيضا مخالف للاجماع المتقدم لا ناف للاجماع لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لأنه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن و يمكن الجواب أيضا بأن المراد بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا كان الحديث

واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كأنه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع، ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظا مبالغة. و يمكن أن يجعل الحديث نهيا فى صورة الخبر فيكون فى قوة لا يزنى الزانى وهو مؤمن قيد النهى بالحال المنافية للزنا مبالغة فى التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لما بالغ فى السؤال) فى حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبى الدرداء أنه سمع رسول الله ﷺ يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبى الدرداء. وما رواه الشارح ذكره فى صحاح كتاب الايمان. والرغم الذل يقال رغم أنفى لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل فى ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام أى

التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق. والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف فى كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفى ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر اما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشىء مما أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النفى وان كان الظاهر نفى العموم لدخول النفى على العام. ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان. ولا شبهة فى أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفساق فى الكفرة. و يرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به و بعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان أيضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر. و يدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل فى غير من آمن و يرد عليه أن هذا عرف طار. وأما فى أصل اللغة الذى نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلى. ووجه ظهور الحديث فى كفر الفاسق بين لكن فى كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة فى غاية الخفاء بل لا يكاد يتم. وكيف لا و بعض الذنوب مما جعله الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه فى كلام الشارح بترك ظاهره اما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة فى عدم كون الدم معصوما. ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب للاستغراق أى كل عذاب على من كذب و تولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب فى الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين. وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة

والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لأبى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر. واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى أن الفاسق كافر كقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وقوله تعالى «ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون» وكقوله عليه السلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» وفى أن العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى «أن العذاب على من كذب وتولى» وقوله تعالى «لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى» وقوله تعالى «إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين» الى غير ذلك. والجواب أنها

مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) ✲ لا يقال فحينئذ يلزم الكذب فى اخبار الشارع ✲ لانا نقول المراد الايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة. وفيه دلالة على أنه لا ينبغى أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبى ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أى على خلاف مراده لأجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف أى قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال أن كلمة من عامة تتناول الفاسق. والجواب أن الحكم بالشىء هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشىء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال أن ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر. والجواب أن هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب أنه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة (قوله أن العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال أن تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعنى الكون على الكذب

ويعفى للاجتناب عن الكبائر. ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان العاصي المعذب أيضا خزيا لقوله تعالى «انك من تدخل النار فقد أخزيته» وترك ظاهرها بتخصيص الخزي. وفيه أيضا ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغائر. وقوله للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر. وأما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح. والأدلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيهما من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة

متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته. والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الأول الآيات والاحاديث الواردة في

والجواب أنه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر أن يشرك به) أي أن يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من أن هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا. وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فتجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن أن الضمير للآيات والأحاديث فيعترض بأنه لا يصح

التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية. ويدفعه أن قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا أنه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز أن يغفر ويرد على قوله وأيضا هو اعتقاد الأبد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب

التخصيص

ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلاعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الأزل أيضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة. واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك. ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها أن تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها. ولا يخفى أن التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا تخلص لهم سواه ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضا مغفور

وعيد العصاة والجواب أنها على تقـــدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد . وزعم بعضهم أن الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى. والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى «ما يبدل القول لدىّ». الثانى أن المذنب اذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل. والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (و يجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى «و يغفر مادون ذلك لمن يشاء» ولقوله تعالى «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها» والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث . وذهب بعض المعتزلة الى أنه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع لقوله تعالى « ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر

التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى «ان الله لا يغفر أن يشرك به» الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع أن التعليق بالمشيئة يفيد البعضية. وأيضا هى واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح أن الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية فى الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم أن الخلف الخ) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله و يجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لاينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها

بالتوبة قوله فمن هنا جعل ضمير يخصصونها المغفرة أى يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والأحاديث أيضا. وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك فى مذهبهم أو فى تخصيص الآيات والأحاديث (قوله وزعم بعضهم أن الخلف فى الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف العباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول. وقد يقال فى الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول البت. و يمكن أن يراد بقولهم للمذنب اذا علم أنه لا يعاقب أنه اذا علم احتمال أنه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من الآجل فالأحوط أن يجعل الوعيد قولا بتا. وكما أن التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله و يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وماذكر الشارح من الأدلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لاينكره فتأمل. وكأنه يريد أنه ترك الشارح مايهمه من اثبات ماينكره الخصم وأتى بما لا يعنيه من اثبات مايعترف به. وفيه أن دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين العقاب. وأيضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعلم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفى قوله والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة، وانا لانسلم أن الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال . وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة فى ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر) يعنى المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر أيضا. ولا خلاف فى أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعلق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون نا تنفى الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى

أن حمل كبائر ماتنهون عنه على الكفر على كل من التوجهين المذكورين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق أن مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة فى آية أخرى مخصوص ماعدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على أن لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال «ويغفر مادون ذلك» ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى أن المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة. ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وأن الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين أن يقول ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن استحلال وان لم يتب عن الذنب. وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوى اذا كان اذا للشرط واللفظى أيضا اذا كان ظرفا صرفا. وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضا فالاولى ويؤول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أى المقبولة على أن اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى «ولا يقبل منها شفاعة» ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبى ﷺ لتارك السنة وقد ثبت «من ترك سنتى لم ينل شفاعتى» وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من أن جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح الظاهر أنه تثبت لهم الشفاعة اذ الحديث لكن وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتى بأنه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الأخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة فلا يتجه أن حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على أن الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الأخيار. ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن الذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الأخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين. وأما الثانية فلاشتباه أنه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصى عنه ولانها يحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار أن آلهتهم

وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم أو الى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق. وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل بالاخبار فى حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة. وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز. لنا قوله تعالى «واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات» وقوله تعالى «فما تنفعهم شفاعة الشافعين» فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى «واتقوا يوما

ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع. ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أى المقبولة ثابتة * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزء الادنى لا يلزم أن يكون جزء الاعلى الذى له جزء آخر عظيم. ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول فى النار أو فى بعض مواقف المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوبهم وهى تعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس

شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أى الجواب بعد تسليم دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه أن تسليم الأدلة على عموم الأشخاص ينافى دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسياق الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها النفس المبهمة وبهذا اندفع أن ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع فى سياق النفى فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه منقوض بقولنا لارجل فى الدار وهو على السطح لأن الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لأن التركيب مصنوع العربى ورجل على السطح ولو سلم فنظيره ما نحن فيه لارجل فى الدار ولا هو فى السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة فى سياق النفى كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لاتنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيامة

«لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة» وقوله تعالى «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثانى فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره» ونفس الايمان عمل خير لايمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لأنه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار» ولقوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت

لكن لايدل على أنها فى حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفى أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الأشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الأشخاص. واعترض عليه بأن النفس نكرة فى سياق النفى عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضا. ويمكن أن يجاب عنه بأنه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح. نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم أيضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الأشخاص * قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لأنه باطل بالاجماع) لأن جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

(قوله فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة. نعم لو سلم ما فى شرح المواقف أنه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لامعنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت فى اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لايعذب بذنوب أيام الكفر فعلم أن رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير. والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش فى قوله فتعين الخروج أنه يحتمل أن يرى جزاءه فى جهنم بتخفيف العذاب. ويدفعه أن الاستدلال مبنى على تقرر أن جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال فى الاستدلال بباقى النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبنى على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرىء عن الكبيرة. ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على أن لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفى القول الثالث والحكم بنفى الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها. والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما بيننا بأن [illegible]

لهم جنات الفردوس نزلا» الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ماسبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وأيضا الخلود فى النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو أعظم الجنايات فلو جزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ماسبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثانى النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها» وقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها» وقوله تعالى «من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) فى اللغة التصديق

مبنى هذا الاستدلال على أن العمل الصالح لايتناول التروك ثم انه لايدل على عدم خلود من لاعمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لايزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والافتصرفه تعالى فى ملكه لايوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل فى المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

يتجه عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست الكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع أفراده جعل الكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط الكبيرة الطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لأنه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والافيتجه عليه المنع لأنه لايتم ماذكروه فى بيانه من أنه لولم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لأن الانفصال لايتوقف على الخلوص. ولايخفى أنه يمكن الجواب أيضا بأنه معارض بماسبق من أن جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ فيه أنه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لأنه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لايكون القتل لأنه مؤمن الا متعمدا فالظاهر أن النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لايمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول فى دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ماتفيده الآية أن جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم لا أنه يكون فى جهنم خالدا اذ مايستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى أن يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لأمر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار * قلت لأنه تعالى حكم بأنهم خالدون فى النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فعلم منه أنه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم أن المراد جنس الحدود أى من يتعد حدا من حدوده بأن المراد من التعدى التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا و باستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة أن المراد باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغى أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته. ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بماعدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله الايمان فى اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المحكى به وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ليفطنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به فى عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به. وليس الايمان فى اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لأنه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا» مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لأن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الأرذلون لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فأولى لأن الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى. واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى ﷺ لأنه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى

أى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما فى قوله تعالى حكاية «وما أنت بمؤمن لنا» أى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه السلام: الايمان أن تؤمن بالله الحديث أى تصدق. وليس حقيقة التصديق أن يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى. و بالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكر و يدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا. ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع ذلك شد

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى «أنؤمن لك واتبعك الأرذلون» لاحتمال أن تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله أن يقع فى القلب نسبة الصدق) أى تحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ☆ ان قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة أولا ينحصر التقسيم، قلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان و يمنع عدم الاذعان للسوفسطائى. بقى ههنا بحث وهو أن المعنى المعبر عنه بكر و يدن أمر قطعى وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا اشارة الى أن الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظاهر وفى حق اجراء

به لعدم جواز تفسير الشىء بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف و يشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء مزائدة كما شاع فى مفعول العلم. وفى قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد فى الايمان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم. ووجه الرد أنه لم يتفطن أن ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذى لابد منه فى التصديق،

والغزالى بالتخفيف نسبة الى غزالة وهى قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى. وأنا أرجو أن يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لأنه كان كالشمس فى كشف ظلمات الجهالات والبدع. والمعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكر و يدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور فى أوائل كتب الميزان كالتصديق فى كتب الكلام لأن التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كر و يدن عين ما فى أوائل كتب الميزان ينافى ما فى شرح المقاصد أنه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كر و يدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكر و يدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى أن هذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لأن الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع أمارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الأحكام

(قوله فاعلم أن الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعنى من حيث انه ماجاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلى) أى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت فى الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشىء جزؤه والشىء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كأجزاء السرير (١٢٦) فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشارع شيئا جزءا من شىء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقى لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزءا فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكثر فى حكم الكل فى بعض أحكام الشرع من هذا القبيل. قيل التصديق أيضا يحتمل السقوط لأن أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى لأنه ينافيه ما ذكره فيما بعد أن الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمى (قوله قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لا خفاء فى أنه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا * قلت كأنه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لدلالتها لو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى أن الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا فى حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الأخير (قوله وذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب) فى شرح المقاصد أن المعتد به هو التصديق الغير المقارن لأمارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا. قيل والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا

الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار. وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى «وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون» (والاقرار به) أى باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه * فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال أو فى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذى ذكره من أن الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الأحكام فى الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة. فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى

الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد أن التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا من الأمارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) * ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم * قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى فى حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق، وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفى الاقرار مرة فى جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الأحكام) ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة)

«أولئك كتب فى قلوبهم الايمان» وقال تعالى «وقلبه مطمئن بالايمان» وقال تعالى «ولما يدخل الايمان فى قلوبكم» وقال عليه السلام «اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك» وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان والنبى عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة و يحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه * قلت لا خفاء فى أن المعتبر فى التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وما هم بمؤمنين» وقال تعالى «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى أنه يسمى مؤمنا لغة و يجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه و بين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق

لدلالتها على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه وأما انه التصديق لا سائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوى * قلت لا نزاع أن الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعنى أن معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى أنه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل فى الاوضاع نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الأمور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما . وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة و يفهم منه بمعونة سياق كلامه أنه حقيقة فى الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا أن يدعى وضع آخر (قوله لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لا على

فانه يكفى مجرد التكلم به مرة لا تمام الأركان وان لم يظهر على غيره . هذا وفيه أنه لو كفى الاقرار من غير اظهار كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان و يدفعه أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الأحكام فالنصوص الثلاثة الأول للأول وهذا الثانى (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا نعم يتجه أنه ضعيف لا يقاوم النصوص مع أن عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لا خفاء فى أن المعتبر فى التصديق عمل القلب) أورد عليه فى بعض الحواشى أن المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى قلبه ولا يخفى أن فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك أن فى قوله والنبى ﷺ الخ وقوله وأيضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق فى اثبات مذهب الكرامية وقد سبق أنه

معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز. وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو فى العقليات أما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فأما الأعمال أى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها) دليل على هيئة الشكل الثانى ينتج أن الأعمال ليست الايمان مع أنه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد فى أن الأعمال ليست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة فيه وأيضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الأولى لا تشتمل الا على زيادة الأعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهى أن جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرياني الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم أن الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثانى أن التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذا فطنة جعلت الأول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم والاحسن ضمها أى محل اقامة الدليل. وفى قوله الأول أن الأعمال غير

بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على أن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان كما أشار الى نفى ذلك بقوله (فأما الأعمال) أى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الأعمال على الايمان كقوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات» مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد أيضا جعل الايمان شرط صحة الأعمال كما فى قوله تعالى «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن» مع القطع بأن المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشىء بنفسه وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» على ما مر مع القطع بأنه لا يتحقق الشىء بدون ركنه ولا يخفى أن هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق. المقام الثانى أن حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا

المصنف وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى «تنزل الملائكة والروح» فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطابى وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشىء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا (قوله وهذا) أى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصر النبى عليه الصلاة والسلام كما فى بعض

داخلة فى الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ أنه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين أن المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير للأدلة مما لا يفى به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا فى الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابى يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الايمان ففى حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفى قوله لامتناع اشتراط الشىء بنفسه أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل و يدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشىء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها. والاوضح فى بيان أن المشروط لا يدخل فى الشرط أنه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط و يدور (قوله وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد أنه يمكن تحقق الشىء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق الشىء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لأن الجزم يزداد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام فى تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة فى غير عصر النبى ﷺ مذكور فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحدى

شروح

والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبوحنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أنه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبى عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم. والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا. ولاخفاء فى أن التفصيلى أزيد بل أكمل وماذكر من أن الاجمال لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف بأصل الايمان. وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لايبقى الابتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشىء لا يكون من الزيادة فى شىء كما فى سواد الجسم مثلا. وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالأعمال و ينقص بالمعاصى. ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان. وقال بعض المحققين لانسلم أن حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبى عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام «ولكن ليطمئن قلبى» * بقى ههنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب الى أن الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» فلابد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها و بين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول. والمذكور فى كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من أخبار المخبر وهو أمر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه و يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أوحجر، وهذا ماذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى أنها بالاثبات أو النفى ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع. نعم تحصيل تلك الكيفية يكون

شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولاخفاء فى أن التفصيلى أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشىء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) فرضا كان أونفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمدانى أوفرضا فقط كما هو مذهب الجبائى وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزءا من الايمان لا مما يشرع

(قوله وحاصله أنه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لايبقى الابتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه. وماذكره من النظر قوى ولايندفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينفى تلك الزيادة التى لاسبيل الى انكارها لان مراده أن الشىء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لاينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضا أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار أوفرضا فقط عند الجبائى، ولايلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فيكون الاعمال جزءا من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل فى الايمان

(قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها أن الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة فى المقدمة أيضا نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول

بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفى المعرفة فى حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر ويؤيده قوله تعالى «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» وبالجملة لا يصح فى الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ

جزءا وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزءا من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها فى الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شىء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشىء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مقولة الفعل. وأما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا تكفى المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين أن التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده * قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال، هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى أن الاسلام هو الخضوع والانقياد للأحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى «فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» أى لم نجد فى قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من، واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى «ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه» والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعى فقد سها لست تحكم بسهو من يبتغى علم الكلام (قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعنى أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم

جميع ما جاء به النبى من عند الله، وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أى فى قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمنا أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن. وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون
من
أخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمنا الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح فى الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن

انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية تعالى وذا لا يتحقق الا بقبول الأمر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما فبها ونعمت والا فقد ظهر بطلان قوله. فان قيل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» صريح فى تحقيق الاسلام بدون الايمان* قلنا المراد به أن الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على أن الاسلام هو الأعمال لا التصديق القلبى ☆ قلنا المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس، وكما قال صلى الله عليه وسلم: الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقيق الايمان له (ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الأمور الى مشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرى عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغى دون أن يقول لا يجوز لأنه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة

من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أى فيما أرسل ولك أن تقول الأمر بالشىء يتضمن الأخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الأول معارضة فى المطلوب أعنى الاتحاد وقد يقال اذا اشترك فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشىء لأن مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين

هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال الأمرين لا ينفك أحدهما عن الآخران كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن سوق الآية يدل على المنع من قول آمنا وتبديله بأسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك لجواب الشارح كما ترى لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الأمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة الألفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لأن الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فان له محمل صدق فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى «قل لم تؤمنوا» وأمرهم بأن يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة فى المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث أن الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت فى الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان له ولا ينبغى الخ) مقابلة قوله ولا ينبغى بقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره الشارح فى الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيئا وقوله لأنه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك فى الحال بقرينة قوله أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال وفيه نظر لأنه ان كان الشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى أن العمل هل يدخل فى الايمان أو لا لا يلزم كفر أصلا وأولوية الترك لما أنه يوهم الشك فى الحال وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى أن لا يكون بأس فى القول بأنا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى

(قوله ولما نقل عن بعض الأشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ و يمكن أن يدفع النظر بأن نفى الصحة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لأصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول أن المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن فى شرح المقاصد موافقا لما سيجيء من أن الحق أنه لا خلاف فى المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة أن العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها الا أن الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الأم السعادة المعتد بها. هذا و بهذا دفع ما قيل أنه يلزم أن يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى أنه يمكن أيضا دفع ما قيل بأن التصديق ركن لازم بمعنى أنه لا بد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير فى قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى «وكان من الكافرين» الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافى الحديث لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه فى بطن امه لما ثبت أنه يكتب فى بطن أمه انه سعيد أو يكتب أنه شقى ولا يكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة والشقاوة (قوله والتغير ليس يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء. ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لأن الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لا فى الصفة. وفى قوله والحق أنه لا خلاف فى المعنى نظر لأن الخلاف فى أن الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للموجودين فى الخاتمة (قوله وفى ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم. وفى قوله ارسال الرسل رد على الحكماء فقولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام، وكما أن فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لأن مصالح الناس تتفاوت بالأزمنة ولهذا تنسخ

والمآل ولا لما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق ان شاء الله. وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى «أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم» انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على أن العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وأن الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس «وكان من الكافرين» و بقوله عليه السلام: السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقى قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث والحق أنه لا خلاف فى المعنى لأنه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة

والتصديق لا يستلزم الأعمال على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الايمان المنوط به النجاة أمر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على أن العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعنى أنه المنجى والمردى لا بمعنى أن ايمان الحال

الأحكام. والطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وانما التيقن أن أفعاله لا تخلو عن حكمة. وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار و بيان ما يحتاج اليه الناس. وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ما شوهد عين الفرقدين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة. وما في المواقف أن من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتناع. وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضا رد عليه (قوله جمع معجزة) والأظهر أن التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بينتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لأنها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يد مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وأن تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين. وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا فأمات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه. وثانيهما أن لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعدم الانطاق ونطقه بأنك لست

وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة. وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لأهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى «وما أرسلناك الا رحمة للعالمين» (وأيدهم) أي الأنبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله

ليس بايمان وكفره ليس بكفر. ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قربه وأمنه. ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق أن كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته. وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم أمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ)

برسول الله. وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الأخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لأنه لم يجعل شاهده الانطاق الأخرس و بعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف مالااختيار له فى نطق فان نطقه داخل فى معجزاته فتكذيبه انطاق له بما يكذب به فلا يكون شاهدا لصدقه. و يجاب عن فوت القيدين بأنه تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له فى هاتين الصورتين. وقد وقع للبعض ههنا أنه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بأنه مفتر كذاب والموافق لما فى الكتب

الكلامية ماقدمناه ولم يشترط أن يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لأن

وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من الجماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم القطعى كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع بأنه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد ﷺ فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة. أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فلوجهين أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعى الاتيان بشىء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى علما عاديا لا يقدح فيه شىء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية. وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك منه أعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فان

قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بأنه مفتر كذاب، وأجيب بأن ذكر التحدى مشعر به لأن طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدمر فى صدر الكتاب مايتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهى) أما الأمر فهو قوله تعالى «اسكن أنت وزوجك الجنة» وأما النهى فهو قوله تعالى «ولا تقربا هذه الشجرة» الآية هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد أن هذا الأمر والنهى كان قبل البعثة لأنه فى الجنة ولا أمة له هناك، نعم يرد أن يقال لم لا تكفى حوّاء أمة له فى الجنة (قوله لم يكن فى زمنه نبى آخر) فيكون الأمر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لأنه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى «أن اقذفيه فى التابوت» وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله

تعالى

الظاهر بل المتفق أنه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على أنه أمر ونهى) وذلك فى قوله تعالى «يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة» وفيه بحث لأن النبى عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهى بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبى عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليه ماأنزل اليه وداعيا له الى أمر ربه ونهيه تكلف. وفى المواقف والمقاصد أن هذا الأمر والنهى كان قبل البعثة لأنه فى الجنة ولا أمة له هناك، وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حوّاء أمته ونحن نقول فى دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لا لأنه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الأمر والنهى بلا واسطة نبى على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى «وهزى اليك بجذع النخلة» وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى «اقذفيه فى التابوت» و يمكن دفعه بأن الظاهر هو النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر أن المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الأمر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر و بالآيات الكثيرة للتحدى و نقل الأمور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الأمور الخارقة صريحا أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات

كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ماتواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور فى غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات فى حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان و ينصره على أعدائه و يحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة. وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم و بين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية ونور العلم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد روى فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح أنه يصلى بالناس و يؤمهم و يقتدى به المهدى لأنه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ماروى أن النبى عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا وفى رواية مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا (والأولى أن لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك» ولا يؤمن فى ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد

تعالى «وهزى اليك بجذع النخلة» والحق أن الأمر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لأجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر) مبنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال. ومبنى الاستدلال الثانى على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى. ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا. وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع أنه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه أنه عليه

(قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم أن الاستدلال بالمعجزة من البرهان الأنى لان اظهار خارق العادة على يد مدعى النبوة وفرعها والاستدلال الثانى لأرباب البصائر من باب البرهان اللمى فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين أن تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه. فاثبات أنه نبى باثبات أن حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن الامام فى المطالب العالية. وأما الدليل الأول لهم فمركب من اللمى والانى فان ماقبل النبوة سبب عادى لجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وماروى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع أنه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا يدعهم الى الاسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والأولى أن لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال أن لا يذكر عدد لأنه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافى الترديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم. وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لا يكون الا بأن لا يذكر عدد. وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الأنبياء لا ينافى عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لا شبهة فيه. وأما خروج من هو نبى فالصحيح أنه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين فى محله فقولك له على ألف درهم لا ينفى الزيادة ففى ذكر عدد أقل لا يلزم عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح فينبغى أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن من أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالأنبياء و يبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه . و يعلم مما ذكره أن الأولى أن لا يعين نبى فى التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وأن يتوقف فى اثبات نبوة من اختلف فى نبوته

(قوله لان هذامعنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الأنبياء بأربعة أوصاف. وجعل الشارح اثنين معنى النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها. والظاهر أن الأربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه لا يكفي فائدة البعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم. كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره أنه ذكر في استغناء الحق أنه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئبا أهلكه. وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ماذكره الشيعة أنه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا. وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الأنبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله أما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما

(١٣٦)

أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عددا أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوّة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة. وفي هذا اشارة الى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة أما عمدا فبالاجماع وأما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية. وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل. وأما سهوا فجوزه الاكثرون. وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة كنهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوّزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان

السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حينئذ من شريعتنا على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علتـــه كما في سقوط نصيب المؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله أما عمدا فبالاجماع) أى الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو. وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله جوّزوا اظهار الكفر تقية)

يبلغونه من الله تعالى على ماذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح. وقوله هذا كله بعد الوحي أى لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك

الشارح الأول فاختار موسوى بينهما فى المواقف، و بما قررناه اندفع ما يقال انه لاتقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر ولا يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لمساوى الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز فى النسبة والثانى من قبيل التجوز فى الطرف (قوله ولاشك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمى و بنو آدم اشتهر فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين

بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقد سها، وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الأفضل أفضل لكن هذا الحكم اختلافى لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم بجعلها خلافية على أن الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين، والاستدلال بقوله عليه السلام «أنا أكرم الأولين والآخرين عند الله ولا فخر» أتم (قوله والملائكة عباد الله) أى مملوكون لله. فى القاموس العبد الانسان حرا كان أو رقيقا، والمملوك. وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفى الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالأدلة مجرد ذلك وأما العصمة نفيا واثباتا فأدلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين. وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل فى الذكورة والأنوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا لان عدم الدليل على شىء من الطرفين يقتضى التوقف ولا دلالة لقوله تعالى «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا» على نفى الأنوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والأنوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على أنه ملك واثبات الذرية له فى قوله تعالى «أفتتخذونه وذريته أولياء» دل على أن له أنثى فثبت الذكر والأنثى للملك لأن الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن الأعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد عليه السلام) لقوله تعالى «كنتم خير أمة» الآية. ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما أن قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر و يعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم. فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا. وأما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر و يقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر

أى خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس فى التهلكة ورد بأنه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك. وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فمصروف عن ظاهره) أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا. وفيه توجيه آخر بحمل العام على ماعدا الخاص المقابل (قوله ولاشك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد بأولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه. وقد يوجه أيضا بأن فى أولاده من هو أفضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف أيضا، اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الأفضل لكونه أبا البشر والاولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال، وأيضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الادنى بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الأمر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم

بل فى اعتقاده والعمل به (ولله كتب أنزلها على أنبيائه و بين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع و بهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما انه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها و بعض أحكامها (والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) أى ثابت بالخبر المشهور حتى أن منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على أصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والأجسام كلها متماثلة يصح على كل مايصح على الآخر. والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم أن المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة. وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج . وقد قال تعالى «وماجعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس» وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى مافقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا. وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط

بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحد) أى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أى دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر . والاول أنسب بقوله كما أن القرآن كلام واحد (قوله أى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه أن المعراج الى السماء أيضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أوغيرها (قوله وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب أيضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا أنه سيدخل مكة. وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى أين شركائى (قوله والمعنى مافقد جسده) والاولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه . وقول عائشة رضى الله عنها

(قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالأولى ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ماورد أن الكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد أن المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافى يحوج الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع أن الكتاب من بين الأنبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى. وقوله و بين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والأدعية. وقوله وهو واحد فسر بأن الكل متحد فى كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وفيه أنه لا فائدة فى هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى و يجعل قوله وهو واحد بمعنى أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا، والمتجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظى وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد فى الحديث ينبغى أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد ﷺ الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ماذكر أرباب السير أنه ظهر فى بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والأخرى من الزبرجد الأخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت وهو الذى يظهر منه ملك الموت لقبض الروح و يراه المحتضر فلأجله ينظر جدا و يبالغ فى النظر.

حكاية

والجواب بأن المراد الرؤيا بالعين مبنى على أن الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه فى رأى فى المنام أشهر و بعضهم حمل قول عائشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج، وأما ماقاله بعض متأخرى أصحاب السير أن كلام عائشة مبنى على أنها كانت فى زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشىء ولا ينبغى أن يصغى اليه لان عائشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن تقنع بمعرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده فى الاسلام، ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم ربه فى هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة بن الزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبى الحسن الأشعرى وأكثر أتباعه ولكن اختلف فى أنه هل هو بالقلب بأن أعطى لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر

ولايخفى أن المعراج فى النام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار. والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك. وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم أن المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب، وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب. والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد. ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الأولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوّة، فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة. والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الأمر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام. و بعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز. ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه قال تعالى «كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله» (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء (وفى الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء. أما كلام الجماد فكما روى أنه كان بين يدى سلمان وأبى الدرداء رضى الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف وكما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم

حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره و يسمى معونة. قالوا الخوارق أربعة: معجزة وكرامة ومعونة واهانة، وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الأول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لاندعى الاظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا أو معجزة لنبى هو من أمته. وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والالما سأل بقوله أنى لك هذا كذا فى شرح المقاصد. وفيه بحث لأن الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى

والصحيح الأول لأن ابن عباس صرح فى بعض ما روى عنه بالقلب وفى البعض أطلق. وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لأن شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقينى (قوله العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن النوع فيلزم انتفاؤه ولايته ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لايكون فات الوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لأنه لم يعرف حسب ما يمكن له لأنه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته. وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق العادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة، فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج. وأورد عليه انه غير حاصر لأنه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى أن مسيلمة الكذاب لما دعا لأعور بأن تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى. وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة. واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الأول معجزة لزكريا والثانى لسليمان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة ما قارن التحدى ولا مقارنة هنا لأنه ينافيه ما سيرد أن كرامة الولى معجزة للنبى الا أن يقال ما سيأتى مسامحة والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى. وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة

(قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمي منا. وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا. وحاصل الاستدلال أنه ينسد باب اثبات النبوة، وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بأن يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا، وينبغي أن لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر. ومثل هذا السوق عرفا للأفضلية لا لنفيها على ماهو المفهوم لغة. قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر الامم أيضا. وفيه أنه لم تثبت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف. أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الأمم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس أيضا. ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الأنبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم، وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم، وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بأن الصحابة خير من التابعين بلا خفاء

قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت: اني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث، فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لأمير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى. ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الأمة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (أنه ولي ولن يكون وليا الا وأن يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل أن الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام

فساده على أن سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم أن بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية. وفيهما معنى المجازاة فلابد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبين بقرة تكلم أي تتكلم فحذف احدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله أن الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله. وقد سبق في صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام. والله ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الأمم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) يرد عليه أنه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لابد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر

ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذى صدق النبى ﷺ فى النبوة من غير تلعثم وتردد وفى المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لأن النبى عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف. والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات فيهما وكأن السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على رضى الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين، والانصاف أنه ان أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذو والعقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضا يعنى أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله عنهم وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله ﷺ فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبى بكر رضى الله عنه وأجمعوا على ذلك وتابعه على رضى الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق

والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء الخضر والياس فى الأرض وعيسى وادريس فى السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أى صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والأفضل من الأفضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما (قوله فللتوقف جهة) لأن قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والأخبار متعارضة، وأما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الأحوال وقد تواتر فى حق على رضى الله تعالى عنه ما يدل على جموع مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه

(قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة فى الصدق لكن فى الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذى يصدق قوله بالفعل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لأقواله بأعماله لا لما قاله الشارح من أنه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم أى توقف وفى المعراج بلا تردد. وفى كتب السير أنه سمى بالصديق فى قصة المعراج. ويمكن أن يقال سمى بالصديق فى قصة المعراج لأنه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس أولأنه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لأن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لا دخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندى الخ الا أنه أراد اتمام رواية الحديث وكأنما سميت بنتا النبى نورين تسمية باسم أبيهما لأن النور من أسمائه عليه السلام على ما فى القاموس (قوله فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شأن الشيخين، ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لأنه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور، ونحن نقول كأن وجه التوقف أنه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بأنه توقف فى تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر أن مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التى حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا الا يلائم كلام المصنف. وقوله توفى على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف. وتوقف على كان ستة أشهر. وقوله ولا حتج عليهم الخ ألا يرى أنه احتج أبو بكر على الأنصار بقوله عليه الصلاة السلام: الائمة من قريش. وتقاعد الأنصار عن دعوى الخلافة، ووجه قول على رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر أنه أراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى أمر، يعنى يتابع الحق وان كان مراه وفى تصريحه رضى الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم. وترك الخلافة شورى أى ذات شورى معناه أنه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة أمر الخلافة شورى. فى تبصرة الأدلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة أصلحهم بذلك. لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى انهم لا ينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتى من الشارح ما يدل على أنه ذهب اليه

(قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد أن الأحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الأصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين. وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في أنه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة. وهذا ظاهر البطلان لأنه لا يخفى على أحد أن نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب أن ينقادا لأحكامه القويمة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه أنه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما لأنه خالف معهما أهل البغي حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي، إلا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق. وبعد فيه بحث لأن حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في أنه يجب على الله. يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية. أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين (قوله ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا

عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد. ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر رضي الله عنه. وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والأعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الأمر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا» وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء. وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا، ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون. ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب وانما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام، ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم

خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الأمر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بأنه أفضل أهل زمانه وأنه الأحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة

والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية ومايتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي و يمكن حمله على دليل مشهور مسطور فى الكتب وهو ان فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع لما أنا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الأمور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل نظام العالم و يفضى الى مايفضى. فمعنى قوله لابد لهم لابد لهم فى بقائهم، وعلى

ماذكره الشارح معناه لابد لما يجب

وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الأمور التى لا يتولاها آحاد الأمة * فان قيل لم لايجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد فى زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان أوغير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ماذكرمن ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قدسبق ان المراد الخلافة الكاملة ولوسلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغى أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ماهو الغرض من نصب الامام (لامختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موارد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما، وأنت خبير بأن اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لايوجب الاختفاء بحيث لايوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق

عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام: «لاضرر ولاضرار فى الدين» والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم. والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة. وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الأولين. والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة فى الدنيا ليصح قوله اماما كان أوغيره فان من له الرياسة فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لايكون غير امام، وحينئذ قوله فان انتظام الأمر يحصل بذلك فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله فى الجواب يحصل بعض النظام فى أمر الدنيا فالسؤال ليس بشىء. وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية يريد أن اللازم باطل لما أن فى الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم فى الدين. وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله عليه الصلاة والسلام «لاتجتمع أمتى على الضلالة»

المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب وأما أنه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين، وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام. والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة. ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم. وقد يقال المراد هنا بالامام هو النبى عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم «انى جاعلك للناس اماما» وذلك بالنبوة (قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لاتجتمع على ضلالة. وقد يجاب بأنه

وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار. ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لأن المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها كراها. وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حيث رجحوا المهدى فى الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى على رضى الله تعالى عنه

ولا يخفى أن ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والأولى بحالها ايرادها فى شرح قوله ولا تختص ببنى هاشم وأولاد على وفى قوله بل غاية الأمر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجواز أن يكون زمانها أخوف من أزمنة آبائه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون فى قوله ينبغى أن يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغى. وفيه أن كونه ظاهرا أيضا واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغى أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالا فى الأولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط فى الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لا يخفى أن الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطها لان

تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضا تتوقف عليها بل

آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم) وأولاد على رضى الله عنه يعنى يشترط أن يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام «الأئمة من قريش» وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصىّ بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤىّ ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشى لانه ابن أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤىّ وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية ابن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) فى الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبى بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط. احتج المخالف بقوله تعالى «لا ينال عهدى الظالمين» وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة. والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما. وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا

انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه أن الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الأول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا أن مآلها وغايتها ذلك. وأما تعريفها فهى ملكة اجتناب

المعاصى

الاولى تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب القوم. ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله. وحاصل الدليل الاول أن الاجماع انعقد على خلافة أبى بكر مع أن أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى، وبهذا اندفع ما أورد عليه أن الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الأول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم. وحاصل الدليل الثانى أن عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى أن هذا من المسالك الضعيفة، على أنه يتجه عليه أنه لو تم هذا لثبت عصمة أبى بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أى منع أن غير المعصوم ظالم. ومن العجائب ما قيل * فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له أن غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وروده على أن تعريف العصمة ليس على ظاهره الذى يجب أن يراعى فى التعريفات. والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها. وما قيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشىء فى غير محله. وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر

للابتلاء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص أو فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوى فى الفضيلة بل المفضول الأقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة، ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا، والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) أى مالكا للتصرف فى أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى. وعن الشافعى رحمه الله أن الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير. وأصل المسئلة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره. وعند أبى حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى

المعاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى أن من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصيا للفعل ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب أيضا بجواز أن يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أى التكليف سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضا بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى «لا ينال عهدى الظالمين» فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء * لأنا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آنى لا بقاء له وانما الباقى هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على أن صيغ الأفعال للحدوث فليتأمل (قوله ولأن العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه أنه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب

(قوله انها خاصية فى نفس الشخص أو فى بدنه) لعله أراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعرى على ما فى الكفاية. وأما ما أورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله أن يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أى مسلما حرا) لا يبعد أن يدرج فى الولاية المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة القتال بقمع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى «لا ينال عهدى الظالمين» فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لأنا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آنى لا بقاء له وانما الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الأول على أن صيغ الافعال للحدوث. هذا ومبناه على الغفلة عن أن مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة. وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء أنه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا وثوق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن الداعى اليه ضعيف

يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية أن القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق أن فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لايجوز قضاء الفاسق . وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها . وفى فتاوى قاضى خان أجمعوا على أنه اذا ارتشى لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى وأنه اذا أخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لاينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام «صلوا خلف كل بر وفاجر» لان علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والمبتدع من غير نكير. وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام فى عدم جواز الصلاة. ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والأعمال جميعا (و يصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام «لاتدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة» * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى أصول الكلام وان أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما روى فى الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام «لاتسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا مابلغ مد أحدهم ولا نصيفه» ولقوله عليه السلام «أكرموا أصحابى فانهم خياركم» الحديث ولقوله عليه السلام «الله الله فى أصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه» ثم فى مناقب كل من أبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية

(قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة. قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضى أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار المذكور

فلا تقريب اذ المطلوب أن لايشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لايصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم أن مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والأهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للأئمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجىء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبى أحبهم) أى فأحبهم بمحبتى بمعنى أن المحبة المتعلقة

فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق. وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لأن غاية أمرهم البغى والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لايوجب اللعن. وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها أنه لاينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة. ومانقل من لعن النبى عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس مالايعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضى الله عنه. واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضى به. والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة أهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شأنه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال النبى عليه السلام «أبو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلىّ فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن أبى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وأبو عبيدة بن الجرّاح فى الجنة» وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى فى الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولانشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لأنه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور. وسئل علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه عن المسح على الخفين فقال: جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافرين ويوما وليلة للمقيم. وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. وقال الحسن البصرى رحمه الله: أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الخفين. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ماقلت بالمسح حتى جاءنى فيه دليل مثل ضوء النهار. وقال الكرخى: انى أخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لأن الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر. وبالجملة من لايرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال: أن تحب الشيخين ولاتطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولانحرم نبيذ التمر) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كالفقاع فكأنه نهى عن ذلك فى بدء الاسلام لما كانت الجرار أوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض. وهذا بخلاف مااذا اشتد فصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مماذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولى درجة الانبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وارشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء. فما نقل عن بعض الكرامية

(قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) لايقال هذا انما يتم فى الأشخاص وأما فى الأنواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لأنه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف أنه المناط. وفى قوله فنحن لانتوقف فى شأنه منافاة لما قاله الغزالى فى الاحياء فى لعنة الأشخاص خطر فلنجتنبه ولا خطر فى السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره

بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فببغضى أبغضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم فى خصوصيات الأشخاص. وأما فى الطوائف المذكورة بالأوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلابل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره فى مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال. نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك. وذهب بعض المباحيين الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى الى النار بارتكاب الكبائر. و بعضهم الى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل. وأما قوله عليه السلام «اذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب» فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (فالعدول عنها) أي عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة. وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب. وعلى هذه الأصول يتفرع ماذكر في الفتاوى من أنه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر. وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر. أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه كفر لان حرمة

(قوله فمعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لاذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولا في غير

ضروريات

هذه الأشياء ثابتة فى جميع الاديان موافقةللحكمة. ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة وهذاجهل منه بر به.وذكرالامام السرخسى فى كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر.وفى النوادر عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر وهوالصحيح وفى استحلاله اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح.ومن وصف الله بما لايليق أوسخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أوأنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لوتمنى أن لايكون نبى من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضالمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل و يضحكونه و يضربونه بالوسائد يكفرون جميعا. وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذاصلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفروان وافق ذلك القبلة وكذالو أطلق كلمة الكفر استخفافا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون (والأمن من الله تعالى كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون

* فان قيل الجزم بأن العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى و بأن المطيع يكون فى الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان أوعاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لايكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذاليس بيأس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لاييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصى و بهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن.وذلك لانالانسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وأن اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال بناء على أن انتفاء الأعمال يوجب الكفر.هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أوسب الشيخين أولعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام.والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار.ومنهم من كان

(قوله وهذا جهل منه بر به) فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بر به (قوله والجمع بين قولهم لايكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعرى و بعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال

ضرور يات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لايدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال. وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصى يكون فى النار يأس) أى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة أنه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من أنكر شيئا من ضروريات الدين. ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعرى و بعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أى اطلاعه فلا ينافى أن يكون بالقاء الجن. (قوله أن له رئيا من الجن)

(قوله الا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم أن الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات
(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من
أن القضاء لايتبدل وأن لايثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان. و يمكن أن يقال يثبت نفع

الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقييد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل مالم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدع. وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة و به يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة . وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر ويأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الألفين

يدعي أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن. وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ماذهب اليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي. وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. وان أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (و في دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم) أي تصدق الأحياء (عنهم) أي عن الأموات (نفع لهم) أي للأموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره. ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال ﷺ «مامن ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه» وعن سعد بن عبادة أنه قال يارسول الله ان أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لأم سعد. وقال عليه السلام «الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب» وقال عليه السلام «ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما» والاحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات و يقضي الحاجات) لقوله تعالى «ادعوني أستجب لكم» ولقوله عليه السلام «يستجاب للعبد مالم يدع باثم أو قطيعة رحم مالم يستعجل» ولقوله عليه السلام «ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه أن يردهما صفرا» * واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام «ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه» واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى «وما دعاء الكافرين الا في ضلال» ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره، وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة. وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس «رب أنظرني الى يوم يبعثون» فقال الله تعالى «انك من المنظرين» وهذه اجابة واليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد و به يفتى (وما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض و يأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها

قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالمعنى أن له تعلقا وقربا من الجن. و رئي على وزن فعيل. وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لفريق من الجن (قوله فقال الله تعالى «انك من المنظرين» وهذا اجابة) وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين

زائدتين من يجج ومجج. وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ في
يمجوج كل ذلك من القاموس . وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما
اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف

(قوله والمجتهد) أى المستدل فى العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ أى قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب أى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة فى مسائل الأصول المخالفين مطلقا اذ الحكم فى الأصول واحد معين عند الكل وعلى الثانى يصوب المخالفان فى الفروع مطلقا وفى الأصول اذا لم يكن أحدهما مكفرا (قوله وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى أن الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد) هكذا وقعت عبارة فى التلويح ولعله سهو لأن أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم فى أن الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أو أحكاما على حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد. وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى. وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد (١٥١) (قوله اما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعيا والمجتهد مأمور بطلبه أو ظنيا والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لأنه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف فى هذا المذهب فى أن المخطئ ليس بآثم انما الخلاف فى أنه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله فى هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا. وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لأن الخلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليل قطعى لأنه حكم بأن المجتهد مأمور بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضى بالخطأ (قوله الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح. وفى قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاد له ارهاصا للنبوة فلذا خص نسبة تفهيمه الى ذاته. وقد يجاب بأن المراد بتفهيمها تفهيم أرفقها وأحقها. وفيه أنه بعيد عن ظاهر النظم. وانما قال والثانى الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لأن ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الأصول. والثالث من الأدلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا. وهذا الدليل مبنى على اثبات أن القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادى أعم من الثابت بالقياس وبغيره من الأدلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك. والخلاف فى اتحاد الحق أو تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق

الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفارى اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم. والأحاديث الصحاح فى هذه الأشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى أن لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد. وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعى أو ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة. والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب فى أن المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبى منصور أو انتهاء فقط أى بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب فى الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة. والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه. الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص

فى قضاء الله تعالى السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفارى) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة. والغفارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الأرض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه

الا فيما لم يقع فيه خلاف و يدفعه أن القول بتعدد الحكم فى غير القياس و بوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت فى الكل به فافهم. والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو أنه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله و بهذا اندفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه أنه لايفيد اليقين وغاية مايفيده الظن. وقوله فى شرح التنقيح فيه أن الاوضح فى شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على أن المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل، والمراد بالعوام ماسوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الأول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لاقائل بالفصل. و بعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن. والاستدلال الثالث أيضا مبتن على عدم الفصل والافلا يشمل جميع الأنبياء ولا جميع عوام البشر. وأورد عليه أنه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الأنبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الأنبياء على رسل الملائكة. و يدفعه ماذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله أنا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما لا ذكره وقوله ولاخفاء فى أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع أن الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض. والوجه الرابع أورد عليه أن الملائكة لهم صفات فاضلة فى مقابلة عمل الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الأنبياء ممنوع الا أنه يلزم أن يخص الدليل بالأنبياء أقول ذلك المنع متجه فى عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعنى أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه، على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم

سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه. الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام: ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطىء أجرا واحدا. وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله والافمنى ومن الشيطان. وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهادات. الثالث أن القياس مظهر لامثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير. الرابع أنه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه. وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة. وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية «أرأيتك هذا الذى كرمت على» «وأنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين» ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس. الثانى أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» الآية أن القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة و بيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم. الثالث قوله تعالى «ان الله اصطفى آدم ونوحا

روى أن غنم قوم أفسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الأولى وتدفع الشاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك. واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون مافهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق (قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بأن الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب، على أن القياس عند الخصم مثبت لامظهر (قوله لاتفرقة فى العمومات) اعترض عليه بأنه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلوجوه الأول أن الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الأولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ

آل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم. وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء فى أن هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية. الرابع أن الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل فى الاخلاص فيكون أفضل. وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه: الاول أن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الاسلامية * الثانى أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى «علمه شديد القوى» وقوله تعالى «نزل به الروح الأمين» ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. والجواب أن التعلم من الله والملائكة انما هم المبلغون * الثالث أنه قد اضطرب فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة. والجواب أن ذلك لتقدمهم فى الوجود أو لأن وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوى و بالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى «لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون» فان أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء. والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى أن يكون ابنا له سبحانه لانه مجرد لا أب له. وقال تعالى «و يبرىء الأكمه والابرص ويحيي الموتى» بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم و يقدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى أمر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثانى أولى اذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل فى الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبى عليه الصلاة والسلام: أفضل الاعمال أحمزها *فان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل فى جنبها *قلت هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء عليهم السلام و به يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط «وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم»

(قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة) وهو أبو عبد الله الحليمى والقاضى أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر و يستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الامتعلما من شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه فى التجرد ونفى الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بأن الترقى باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يامن وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك أن تجعلها ذريعة لاحكام العقائد *وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد * ونصلى على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد * يا محمود كل حامد *ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدنا الشيطان الجاحد* وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين



لدار إحياء الكتب العربية عناية خاصة بالكتب القيمة التى يتوافر الطلاب على دراستها والعلماء على استذكارها .

ولما كان فى مقدمة هذا النوع الممتاز من الكتب « شرح الأشمونى بحاشية الصبان » فقد أولته من العناية ماهو جدير به، فطبعته طبعا متقنا وشكلت شواهده .

ولم يفتها أن تلحق به شرح الشواهد للعلامة العينى ، وقد حوى الى تحقيقات الأشمونى أبحاث الصبان ولغويات العينى، مما جعله على شكل لم يره القراء منذ أن عرفت الطباعة .

اللؤلؤ والمرجان

فيما اتفق عليه الشيخان

إماما المحدثين

ابو عبد الله محمد بن إسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى

وأبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى

في صحيحيهما اللذين هما أصح الكتب المصنفة

وضعه

محمد فؤاد عبد الباقى

جمع فيه مؤلفه الأحاديث التى اتفق عليها إماما المحدثين : الإمام البخارى والإمام مسلم وقد أجمع المحدثون والحفاظ على أن أصح الأحاديث ما اتفق عليه الشيخان .

وقد سلك فى تأليفه مسلكا حميدا جامعا للفوائد حائزا للرغائب حيث توخى فى ترتيب كتابه ترتيب صحيح الإمام مسلم ؛ وأخذ أسماء كتبه وأبوابه مع أرقامها ؛ وأخذ من صحيح البخارى نص الحديث الذى وافقه مسلم عليه .

وقد قيد متن الحديث بالشكل الكامل ووضع عليه مؤلفه شرحا لطيفا يحل ألفاظ الحديث ويبين ما فيه من الفوائد بعبارة سهلة خالية من التعقيد . وبالجملة فهذا الكتاب العظيم يغنى القارئ عن البحث فى بطون الكتب المطولة ومراجعة الشروح الواسعة الكبيرة ويوفر على القارئ وقته . وهو مطبوع طبعا حسنا على ورق صقيل جيد . ويقع فى ثلاثة أجزاء من القطع الكبير .


Bibliotheca Alexandrina
0420033